XVIII. Jahrgang 1901.

Schweizerische
Theologische Zeitschrift

redigirt

von

Friedrich Meili

Pfarrer in Zürich-Wiedikon

Privatdocent an der Universität Zürich.

Jahresabonnement:

Fr. 6. — für die *Schweiz.* M. 6. für's *Ausland.*

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

Zürich II

Verlag von Aug. Frick

1901.

V.18-19
1901-02

Inhalts-Verzeichnis.

Seite

Victor Ryssel, Eberhard Schrader's Keilinschriftliche Bibliothek . . . 1

Prof. **R. Steck,** Der Berner Jetzerprozess in neuer Beleuchtung nebst Mitteilungen aus den noch ungedruckten Akten 13. 65 129 193

Rud. Gsell, Politik und Moral 31 91

Fr. Trechsel, Gedanken über die Auferweckung des Lazarus (Joh. XI) 49

R. Schœller, Jesu Religion eine Religion der Liebe, der Tat und der Wahrhaftigkeit, nicht des Glaubens 109 185

Aug. Waldburger, Das kirchengeschichtliche und kirchenpolitische Erbe Professor Rudolf Stähelins. 152

Dr. **O. Pfister,** Wechselwirkung und Gottesbegriff 168

Dr. **O. Pfister,** Die Syllogismen in der theol. Prinzipienlehre Prof. Dr. Adolf Bolligers 210

Fr. Stettler, Über Hiob 19, 25—27 230

Programm der Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion für das Jahr 1900 29

Programm der Teylerschen Theologischen Gesellschaft zu Haarlem für das Jahr 1901 31

Programm der Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion für das Jahr 1901 245

Rundschau 59

Bücherschau 62 127 191 246

Eberhard Schrader's „Keilinschriftliche Bibliothek."

Von *Viktor Ryssel* in Zürich.

„Die Keilinschriftliche Bibliothek verfolgt den Zweck, dem Leser eine Sammlung assyrischer und babylonischer Texte in lateinischer Umschrift und mit beigefügter deutscher Übersetzung darzubieten, welche es demselben ermöglicht, sich von dem Wesen der assyrisch-babylonischen Literatur nach ihren hervorragendsten Erzeugnissen und in ihren Hauptzweigen ein einigermassen getreues Bild zu verschaffen, so zwar, dass die in chronologischer Reihenfolge mitzuteilenden historischen unter den ausgewählten Inschriften zugleich bis zu einem gewissen Grade ein ‚Urkundenbuch' zur babylonisch-assyrischen Geschichte darstellen, das geeignet wäre, für weitere und speziellere Untersuchungen einen Ausgangs- und Anhaltspunkt zu bilden."

Mit diesem Prospekte, den der Herausgeber dieses hochwichtigen Unternehmens, Professor Eberhard Schrader in Berlin, früher in Zürich, an die Spitze seines Vorwortes gestellt hatte, ist im Jahre 1889 der erste Band in die Öffentlichkeit getreten. In dem gleichen Vorworte war die „Sammlung von assyrischen und babylonischen Texten in Umschrift und Übersetzung", wie der Untertitel der „Keilinschriftlichen Bibliothek" lautet, „vorläufig" auf vier Bände berechnet, von denen der erste Band die historischen Inschriften des altassyrischen Reiches (bis 745 vor Chr.) enthielt, die folgenden drei aber die historischen Inschriften des neuassyrischen Reiches vom Regierungsantritt Tiglath-Pilesar's III. (745) bis zum Untergang des assyrischen Reiches und bis zum Falle Ninive's 607 (als 2. Band), die wichtigsten babylonischen geschichtlichen Inschriften (als 3. Band) und eine Auswahl poetischer, mythologischer, astronomischer und juristisch-geschäftlicher Inschriften und Urkunden Babyloniens und Assyriens (als 4. Band) bringen sollten. Aber durch die selbständige Behandlung der Texte juristischen und geschäftlichen Inhalts, die nun den ganzen vierten Band ausmachen, sowie durch die im 5. Bande behandelten neuaufgefundenen Tell-el-Amarnatexte ist die Sammlung um zwei Bände bereichert worden. Gegenwärtig ist nun die erste Hälfte des ersten Teiles des 6. Bandes erschienen, welcher erste Teil „assyrisch-babylonische Mythen und Epen" enthält; und da die zweite Hälfte dieses ersten Teiles, die den Schluss des Kommentars zu den Schöpfungslegenden und einen solchen

zu allen weiteren in der vorliegenden Hälfte behandelten Texte enthalten wird, in Kürze herausgegeben werden soll, so würde dann nur noch als Schluss des ganzen grossangelegten Werkes der zweite Teil dieses sechsten Bandes fehlen. Er wird eine Auswahl aus den religiösen Texten aller Art, Hymnen, Zaubertexten, Ritualtexten u. s. w. bringen; ferner aus den Omentexten, den astrologisch-astronomischen Texten und aus anderem, was, wie z. B. die Sprichwörter, in den früheren Bänden keine Stelle finden konnte. Auch dieser Teil ist schon seit vielen Jahren in Bearbeitung und wird „in absehbarer Zeit" erscheinen. Wenn nun auch dieses Versprechen des Herausgebers dieser Texte nicht allzu vielversprechend ist, so können wir doch sagen, dass die keilinschriftliche Bibliothek der Vollendung nahe ist und dass es an der Zeit ist, durch einen Überblick über den Inhalt sich und anderen ihre Bedeutung, insbesondere für die alttestamentliche Wissenschaft, zu vergegenwärtigen.

Wir hier in Zürich haben übrigens an diesem Werke noch ein besonderes Interesse, da mit dem Namen Zürich die ersten Anfänge der assyriologischen Wissenschaft in den Ländern deutscher Zunge aufs engste verknüpft sind. Es ist vielleicht nicht allen Jüngeren bekannt, dass Eberhard Schrader, der Praeceptor Germaniæ in Assyriologicis, gerade als Zürcher Professor des Alten Testaments und der orientalischen Sprachen sich bewogen fand, seine Studien der damals neuaufstrebenden assyriologischen Wissenschaft zuzuwenden. Ferdinand Keller (geb. 1800, gest. 1881), der berühmte schweizerische Archäolog, war es, der Schrader veranlasste, sich im Interesse der Sammlung der antiquarischen Gesellschaft zu Zürich, die er einst gegründet hatte, mit dem Assyrischen zu beschäftigen. Unter den reichen Schätzen dieser besonders durch ihre Pfahlbautenfunde berühmten Sammlung befand sich auch eine kleine, jetzt der archäologischen Sammlung der Universität überwiesene babylonische Abteilung, die aus verschiedenen Thonziegeln und hervorragend schönen Alabasterplatten mit Relieffiguren besteht. Zunächst zu dem Zwecke, die Keilschrift, die alle diese Tafeln und Ziegel enthalten, zu entziffern, fasste Professor Schrader den Entschluss, sich mit dem vertraut zu machen, was die assyrische Wissenschaft bis dahin — es war in den sechziger Jahren — geleistet hatte. Zwar die Hauptstadien der Entzifferung der Keilinschriften waren bereits durchlaufen; denn nachdem Sir Henry Rawlinson die Polyphonie der babylonischen Schriftzeichen im September 1851 erkannt und Hincks bis zum Jahre 1852 den syllabischen Charakter der babylonischen Schrift durchschaut hatte, war auch schon das Werk der Schriftentzifferung selber

durch Jules Oppert im Jahre 1859 im wesentlichen zum Abschluss gebracht worden. Aber noch war viel zu tun: viele irrige Lesungen mussten beseitigt und durch die richtigen Lautwerte ersetzt werden, auch galt es, neue syllabische und ideographische Lautwerte aufzufinden, und überhaupt musste das ganze bisherige Material der Entzifferung auf seine Zuverlässigkeit geprüft und die durch die bisherigen Entzifferungsarbeiten gewonnenen grammatischen und lexikalischen Ergebnisse nach ihrer Säuberung von unrichtigen und unzuverlässigen Beimischungen zu einem neuen gesicherten und systematischen Aufbau vereinigt werden. Dies mit grösster Umsicht und in vollstem Umfange getan zu haben, ist das bleibende Verdienst Eberhard Schrader's, der zudem durch seine anregende Lehrtätigkeit an der Berliner Hochschule, an die er mittlerweile — nach kurzer Wirksamkeit in Giessen und Jena — berufen worden war, einen Grundstock hervorragender jüngerer Gelehrter heranbildete, die das Werk in seinem Geiste fortzusetzen durch ihn befähigt wurden. Schüler von ihm sind auch die Mitarbeiter, die sich mit ihm auf Grund der von ihm aufgestellten und von ihnen angenommenen allgemeinen Grundsätze zu dem Unternehmen der „Keilinschriftlichen Bibliothek" vereinigt haben: L. Abel, C. Bezold, P. Jensen, F. E. Peiser und H. Winckler. Ein Schüler Schraders ist auch P. Haupt, den er für ein früheres Werk als Mitarbeiter gewonnen hatte, indem dieser in dem allbekannten Werke „Die Keilinschriften und das Alte Testament", das bereits in zwei Auflagen (von 1873 und 1883) erschienen ist, während eine neue Auflage gegenwärtig in Vorbereitung ist, den keilinschriftlichen Sintflutbericht bearbeitete.

In die Anfangszeit der assyrischen Studien führen uns Schrader's Artikel in Schenkels Bibellexikon zurück. Während in dem ersten, 1869 erschienenen Bande innerhalb des nicht von ihm verfassten Artikels „Assyrien" der Landesname Sinear noch als sanskritisch Sinhara „Löwenland" gedeutet wird und die meisten Städtenamen, einschliesslich Babel, aus dem Sanskrit erklärt werden und während diese Ableitung der assyrischen Namen aus dem Sanskrit durch die Annahme gerechtfertigt wird, dass die Inder, und zwar „wohl von oder über Ceylon", die ersten Ansiedler des Landes Sinear gewesen seien, enthält der von Schrader abgefasste Artikel „Keilschrift" im 3. Bande, der 1871 erschien, den bezeichnenden Satz: „Wahrlich, wenn eine solche Sprache — gemeint ist eben die der assyrisch-babylonischen Keilinschriften — keine semitische ist, so ist das Griechische keine indogermanische und ist das Sanskrit eine Kaffernsprache!" In demselben Artikel teilt übrigens Schrader auch die sechszeilige

Legende eines der Ziegel der antiquarischen Sammlung zu Zürich mit, die gleichzeitig abgebildet ist; sie lautet in Transcription: Nabu-ku-dur-ri-ussur sar Ba-bi-lu za-nin bit saggathu au bit zi-da habal Nabu-habal-ussur sar Ba-bi-lu anaku, d. i. auf deutsch: „Nebukadnezar, König von Babylon, Erhalter des Tempels [Saggal] und des Tempels [Zida][1]), Sohn des Nabopolassar, Königs von Babylon, ich.“ Damals, als Schrader diesen Artikel schrieb, war bereits eine der grossen wissenschaftlichen Arbeiten erschienen, welche als die beiden Marksteine der beginnenden Assyriologie in Deutschland anzusehen sind: sein Aufsatz „Die Basis der Entzifferung der assyrisch-babylonischen Keilinschriften geprüft“ in der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft Bd. XXIII, Heft 3, aus dem Jahre 1869. 1872 erschien dann sein grösseres Werk „Die assyrisch-babylonischen Keilinschriften. Kritische Untersuchung der Grundlagen ihrer Entzifferung“, das er im Auftrage des Vorstandes der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft verfasst hatte, um „eine erneute und erweiterte Untersuchung der Grundlagen der Entzifferung der assyrisch-babylonischen Keilinschriften vorzunehmen unter gleichzeitiger Berücksichtigung und Entscheidung der wichtigeren in Betracht kommenden Differenzen der Entzifferer, um so eine Einsicht in das Mass der schon jetzt zu erreichenden Gewissheit zu ermöglichen, beziehungsweise die schon gewonnene zu verstärken.“ In dem Vorworte spricht dabei Schrader sein Bedauern aus, dass die von ihm an seinen früheren Aufsatz vom Jahre 1869 geknüpfte Erwartung, dass sich die Gegner der Entzifferung durch ihn zu einer wissenschaftlichen Formulirung und Begründung ihrer Zweifel veranlasst sehen möchten, unerfüllt geblieben sei. Auch nicht von einer einzigen Seite sei ein derartiger Versuch gemacht worden. Vielleicht gelinge es, nachdem das begonnene Tirailleurgefecht dem Feinde augenscheinlich noch zu geringfügig gewesen sei, durch Inswerksetzung des Aufmarsches der gesamten zur Verfügung stehenden Truppen den Gegner zur Entfaltung auch seiner Kräfte zu vermögen. Doch hat sich diese Erwartung gleichfalls nicht erfüllt, — aber nicht deshalb, weil man auch diese Kraftentfaltung der neuen Wissenschaft nicht für voll angesehen hätte, sondern aus dem sehr erfreulichen Grunde, weil die Gegner der Keilschriftentzifferung sich mittlerweile von der Unhaltbarkeit ihrer Positionen überzeugt hatten und mit klingendem Spiel zum bisherigen Feinde übergegangen waren.

[1]) Die in eckigen Klammern beigefügten Wörter sind nach Schrader's Artikel „Nebukadnezar“ in Riehm's Handwörterbuch des biblischen Altertums ergänzt. Jetzt schreibt man Isagila und Izida.

Heute gibt es niemand mehr, der die Grundlagen der Entzifferung des Assyrischen und die Zugehörigkeit dieser Sprache zu der semitischen Sprachfamilie bezweifelt. Dass nun aber doch auch heute noch nicht alle Arbeit getan ist, das tritt uns in recht instruktiver Weise aus den Äusserungen der Verfasser in den Vorworten der beiden letzten Bände der Keilinschriftlichen Bibliothek entgegen. Denn während H. Winckler, der Bearbeiter der Tell-el-Amarna-Briefe, seine neue Übersetzung, die bereits in denen von Halevy und Zimmern schätzenswerte Vorgänger hatte, wegen der grossen Schwierigkeit der Texte nicht als den Abschluss, sondern als den Anfang ihrer Erklärung bezeichnet, heisst es in den Vorbemerkungen, die der Herausgeber der eben erschienenen Hälfte des sechsten Bandes, Professor P. Jensen in Marburg, seiner Arbeit vorausschickt, folgendermassen (wobei allerdings noch bemerkt werden muss, dass das, was Jensen hier von den poetischen Texten der Assyro-Babylonier sagt, nicht auch in gleicher Weise mehr von den historischen Texten zu gelten hat): „Wenn wir Assyriologen mit dem Feilbieten unserer Produkte warten wollten, bis sie fallreif werden und unsere eigene und aller uneingeschränkte Zufriedenheit herausfordern, würden wir alle darüber hinsterben. Ein jedes Werk von Assyriologen, auch den besten, ist und wird lange noch vergleichbar bleiben einem Feld mit Hopfenstangen, von denen sehr viele zwar annähernd oder durchaus korrekt und gerade, viele aber, nach allen Richtungen hin, schief stehen. Das kann nicht anders sein. Und so bleibt einem, will man auch für andere arbeiten, nichts übrig, als den Widerwillen gegen die unvermeidlichen Mängel seiner eigenen Erzeugnisse niederzukämpfen, und in der Hoffnung oder Überzeugung, dass sie durch deren Vorzüge überschattet werden, dem stets auf der Lauer liegenden Splitterichter und dem, der auf höherer Warte steht, freiwillig reichlichen Stoff zu berechtigter und zu unberechtigter Kritik auszuliefern." Es bedarf wohl keines besondern Hinweises, dass die mehr oder minder berechtigten Aburteiler assyriologischer Arbeiten nicht mehr die Entzifferung selber und den semitischen Charakter des assyrisch-babylonischen Idioms zum Gegenstande ihrer Kritik machen, sondern nur noch die Berechtigung der Lesung einzelner Lautwerte und der Auffassung schwieriger Konstruktionen und Wendungen.

Übrigens widerholte sich der Widerspruch gegen die Assyriologie, nachdem die Gegnerschaft in sprachlicher Hinsicht verstummt war, als es galt, die nun glücklich einwandsfrei entzifferten Inschriften historisch zu verwerten. Und so sah sich Schrader aufs neue veranlasst, als Verteidiger der jungen assy-

riologischen Wissenschaft aufzutreten und die Einwendungen gegen die vielen neuen in seinem 1873 erstmalig erschienenen Werke „Die Keilinschriften und das Alte Testament“ und anderwärts vorgetragenen Ergebnisse des Inhaltes der Inschriften für eine reichere und besser begründete Kenntnis der assyrisch-babylonischen Geschichte im Zusammenhange zu entkräften. Er hat dies in seinem 1878 erschienenen Werke „Keilinschriften und Geschichtsforschung“ getan. Nachdem er dann noch im Jahre 1884 seine Abhandlung „Zur Frage nach dem Ursprunge der babylonischen Kultur“ hatte erscheinen lassen, ebenso wie er schon 10 Jahre früher „Die Höllenfahrt der Istar“ veröffentlicht und ausserdem in vielen kleinern Aufsätzen, von denen zum Teil noch die Rede sein wird, Einzelfragen der assyrisch-babylonischen Sprache und Geschichte behandelt hatte, fasste er zur Krönung des von ihm aufgerichteten Gebäudes der Keilschriftforschung und zur Zusammenfassung aller ihrer neuen Resultate den Plan der „Keilinschriftlichen Bibliothek.“ Was das Werk, dessen erster Band nach den sorgfältigsten Vorbereitungen, von denen die am 1. Oktober 1888 unterzeichneteVorrede Rechenschaft ablegt, im Jahre 1889 erschienen ist, zu leisten versprach, hat es durchaus gehalten. Wir besitzen in ihm eine nach streng wissenschaftlichen Grundsätzen, für deren gewissenhafte Innehaltung der Name des Herausgebers Bürgschaft leistete, veranstaltete Quellensammlung zur assyrisch-babylonischen Geschichte, die die wichtigsten Literaturwerke der Assyrer und Babylonier umfasst und durch die beigegebene deutsche Übersetzung auch den nicht assyriologisch vorgebildeten Lesern im weitesten Sinn des Wortes zugänglich gemacht ist. Wie dieses Material in erster Linie Historikern und Theologen, aber ebenso auch Juristen und Altertumsfreunden einen höchst wertvollen Stoff zur Bereicherung und Illustrirung ihres Wissensstoffes darbietet, wollen wir noch an einzelnen Beispielen zeigen.

Wir wenden uns zunächst zu einer Betrachtung der historischen Inschriften, die sich, wie bereits erwähnt, auf die ersten drei Bände verteilen und wollen dabei den chronologischen Weg einschlagen. Die ältesten Inschriften, welche erst in neuester Zeit im südlichen Babylonien aufgefunden worden sind, stammen aus dem Anfange des vierten Jahrtausends; es sind die in dem Ruinenhügel Telloh am östlichen Ufer des Schatt-el-Hai gefundenen, den südbabylonischen Inschriften der Könige und Statthalter von Lagaš oder Šiburla zugehörigen Inschriften des Priesterkönigs Gudea, der um 3000 v. Chr. anzusetzen ist. Sehr alt sind auch die Inschriften der ersten Dynastie der Könige von Sumer

und Akkad, dem grösseren südbabylonischen Reiche, über das zunächst die Könige von Ur, dem heutigen Mugair am rechten Ufer des Euphrat, herrschten, wogegen es später unter die Herrschaft anderer südbabylonischer Könige geriet, bis es um 2235 v. Chr. von Chammurabi, dem etwa von 2264 bis 2210 regirenden Könige des nördlichen Babyloniens, von dem gleichfalls verschiedene Inschriften mitgeteilt werden, mit seinem Reiche vereinigt wurde. Diese ältesten, aus dem dritten vorchristlichen Jahrtausend stammenden Inschriften, die insgesamt in der 1. Hälfte des 3. Bandes enthalten sind, sind nun für die Bibelforschung darum von höchster Bedeutung, weil von ihnen ein helles Licht auf die Erzählung in Genesis Kap. 14 und auf die Angaben der Völkertafel in Kap. 10 gefallen ist. Auf Grund der Untersuchungen Schraders, deren höchst interessante und wichtige Ergebnisse von ihm in den Sitzungsberichten der Berliner Akademie der Wissenschaften veröffentlicht worden sind (1887, S. 600 ff.; 1894, S. 279 ff. und S. 1299 ff.; 1895, S. 961 ff.), hat sich nämlich ergeben, dass wirklich einmal, wie es in Genesis c. 14 erzählt wird, ein König Irim-Aku (= Arioch Gen. 14, 1. 9) von Larsam (= Ellasar), dem heutigen Senkereh, im Bunde mit Chammurabi (= Amraphel) von Babylon-Sinear und mit Kudurlagamal (= Kedorlaomer) von Elam und einem mesopotamischen Machthaber namens Tudhula einen Kriegszug nach dem Westen unternahm, an den eben in dem Berichte Genesis c. 14 eine Erinnerung vorliegt. Was sich sonst noch aus den Inschriften über den König Irim-Aku von Larsam eruiren lässt, seine unter anderen politischen Verhältnissen erfolgte Entzweiung mit Chammurabi von Babylonien und seine Besiegung und Unterwerfung durch diesen letzteren, spiegelt sich nicht mehr in den biblischen Erinnerungen wieder, weil diese seine späteren Schicksale begreiflicher Weise für die Israeliten nicht von Interesse waren.

Von dem der fremdländischen Dynastie der babylonischen Kassiten-Könige angehörenden Burnaburias besitzen wir noch die Briefe, die er um 1420 v. Chr. an den Ägypterkönig Amenophis IV. richtete, und zwar unter den den fünften Band einnehmenden Tell-el-Amarna-Texten, die im Jahre 1887 durch den Thontafelfund in dieser halbwegs zwischen Memphis und Theben gelegenen Stadt Oberägyptens zu unserer Kenntnis gelangt sind. Sie enthalten, abgesehen von einzelnen Texten mythologischen Inhalts, Briefe an die Könige von Aegypten, insbesondere an Amenophis III. und IV., von befreundeten asiatischen Königen oder von palästinensischen und syrischen Vasallen und geben

Aufschluss über die Wechselbeziehungen Aegyptens, Kleinasiens und Mesopotamiens gegen Ende des 15. vorchristlichen Jahrhunderts. Wir erhalten durch sie nähere Aufschlüsse über die Zustände Palästinas zu der Zeit, wo die Israeliten noch in Agypten lebten, wie dies Zimmern in dem Aufsatze „Palästina um das Jahr 1400 v. Chr." im 13. Bande der „Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins" (1890, S. 133/147) und in dem Aufsatze „Die Keilschriftbriefe aus Jerusalem" in der „Zeitschrift für Assyriologie" (1891, Heft 3) des Näheren gezeigt hat. Wie schon der Titel des zweiten der Aufsätze Zimmern's andeutet, rühren mehrere Stücke des Fundes von dem Statthalter von Jerusalem (Urusalim) her, wodurch sich zugleich ergiebt, dass schon in vorisraelitischer Zeit eine Burg mit einer Stadt dieses Namens existirte, während man, solange man nur auf die alttestamentlichen Berichte angewiesen war, annehmen musste, dass die „Jebusiterstadt" oder „Jebus", wie sie in den Geschichtsberichten aus der ältesten Zeit des Alten Testamentes heisst, erst nach der Besitzergreifung durch die Israeliten den Namen Jerusalem erhalten habe. Neben diesen und andern sichern neuen Aufschlüssen, die wir den Tell-el-Amarna-Texten verdanken, sind aber auch neue Rätselfragen durch sie angeregt worden, von denen die Frage. ob die „Chabiri" mit den Hebräern indentisch seien, wohl das meiste und allgemeinste Interesse darbietet. Von diesen „Chabiri-Leuten" wird nämlich in den Berichten der ägyptischen Vasallen in Palästina an ihren ägyptischen Oberherrn erzählt, dass sie im Süden Palästinas die ägyptischen Besatzungen bedrängten. Nun geht aus einer erst im Jahre 1896 von Flinders Petrie bei den Ausgrabungen auf dem westlichen Nilufer bei Theben gefundenen Gedenktafel König Merenptah's, in welcher altägyptischen Inschrift zuerst das *Volk* Israel erwähnt ist, unzweideutig dies hervor, dass die kriegerischen Stämme von Israel zur Zeit des Merenptah, also gegen Ende des 13. Jahrhunderts in Palästina mit den Aegyptern in feindliche Berührung gekommen waren und dass somit die Okkupation des Westjordanlandes durch diese Nomaden damals, wenn auch nicht vollzogen, so doch im Werk war, so dass es durch diese sehr zu rechter Zeit aufgefundene Inschrift fast zur Gewissheit erhoben wird, dass die Chabirileute der Tell-el-Amarna-Briefe wirklich mit den Hebräern identisch sind. Und weiter würde sich dann das ergeben, dass die Hebräer um 1400 ihre Angriffe gegen das Westjordanland begannen und um 1200 im Besitze eines Teiles von Palästina waren, indem die erste Okkupation des Landes wohl zur Zeit Amenophis des IV., als

das ägyptische Reich durch innere Wirren zerrüttet war, erfolgt sein würde [1]).

An die Tell-el-Amarnabriefe schliessen sich zeitlich die den ersten Band einnehmenden historischen Texte des altassyrischen Reiches an, die vom 14. Jahrhundert bis zum Jahre 745 v. Chr. reichen, und wiederum an diese die im zweiten Bande enthaltenen historischen Texte des neuassyrischen Reiches aus den Jahren von 745—607. In diesem letztern Bande, dessen Inschriften mit denen der Regierungszeit Tiglat-Pilesars III., der eine neue Glanzperiode des assyrischen Reiches inaugurirte, beginnen, handelt es sich im wesentlichen gerade um die Herrscher des assyrischen Reiches, welche mit dem Volke der Israeliten auf Grund der im Alten Testamente geschilderten Vorgänge in die engste Beziehung traten. Denn unter Tiglat-Pilesar III. (745—728 v. Ch.), dessen von Schrader schon längst behauptete Identität mit dem Phul der Bibel sich aus der babylonischen Königsliste mit Evidenz ergiebt, musste König Ahas von Juda (im Jahr 732) huldigend und tributzahlend in Damaskus erscheinen, und auch das Reich Israel wurde (im Jahre 734) dadurch empfindlich geschädigt, dass ein grosser Teil der Bewohner des nördlichen Israel und des Ostjordanlandes von den Assyrern weggeführt wurde. Salmanassar IV., Tiglat-Pilesar des III. Sohn, der von 727—723 regierte, führte gegen den letzten König von Israel Krieg und nach dreijähriger Belagerung fiel die Hauptstadt Samarien im Jahre 722 in die Hand des Assyrerkönigs Sargon II. (722—706 v. Ch.). Dessen Kriegszüge nach dem Westen wie auch die seines Sohnes Sanherib (705—681 v. Ch.) und die vielgestaltigen Beziehungen der vorderasiatischen Kleinstaaten unter sich und zu den beiden Weltmächten jener Zeit, dem assyrischen und dem ägyptischen Reiche, spielen bekanntlich bei der zeitlichen Fixirung der Weissagungsreden des Jesaja eine entscheidende Rolle. Es bedarf keines nähern Nachweises, welchen bedeutsamen Fortschritt unsere Kenntnis der zeitgeschichtlichen Verhältnisse im Zeitalter des Jesaja durch die gleichzeitigen Inschriften der Assyrer und Babylonier gewonnen hat und wie dadurch auch das Verständnis der Weissagungen dieses Propheten und deren zeitliche Fixirung bedeutend bereichert und befestigt worden ist.

Während nun die letzten wichtigeren Herrscher des assyrischen Reiches, Asarhaddon (681—668 v. Chr.), unter dem die assyrische

[1]) S. die Literatur hierüber bei Dillmann, die Bücher Exodus und Leviticus, 3. Aufl., S. XIII.

Grossmacht ihren Höhepunkt erreichte, und sein Sohn Asurbanipal (668—626 v. Ch.), der Sardanapal der griechischen Klassiker, nicht mehr diese unmittelbare Bedeutung für die Geschichtserzählung und die Weissagungsliteratur des Alten Testamentes haben, sind zwei von den Inschriften der zweiten Hälfte des dritten Bandes, welche historische Texte des neubabylonischen Reiches von der Zeit seines Gründers Nabopolassar (625—604) an bis zu Antiochus Soter (280—260) enthält, für das Alte Testament zweifelsohne bei weitem am wichtigsten. Es sind dies die berühmten Proklamationen des Königs Cyrus von Persien (558 bis 529 v. Ch.) Denn wir erfahren aus ihnen, dass Cyrus die Politik verfolgte, die nationalen Eigentümlichkeiten der besiegten Völker möglichst zu respektiren, so dass er geradezu als Wiederhersteller der gestörten Volksordnungen und der von ihren Kultstätten fortgeführten Gottheiten aufgetreten zu sein scheint. Diese Politik kam allen nach Babylon deportirten Völkerschaften zu gute und hatte auch für die jüdischen Exulanten die Verwirklichung der von den Propheten genährten Hoffnungen zur Folge, war aber nicht etwa dadurch bedingt, dass Cyrus auf dem Boden des Monotheismus stand, wie das Edikt des Cyrus Esra 1, 2 ff. glauben machen könnte, sondern nur der Ausfluss politischer Erwägungen. Es liegt auf der Hand, dass die auf Grund der Keilinschriften gewonnene bessere Kenntnis der geschichtlichen Ereignisse, die dem Sturze der babylonischen Herrschaft vorausgingen, und des Verhaltens des Mannes, von dessen Siegeslauf die Zukunftshoffnungen des „grossen Unbekannten“ auch für Israel das Heil erwarteten, unserem tieferen Eindringen in das Verständnis des Deutero-Jesaja in hohem Masse zu gute kommt. Aber sogar der Wortlaut der Weissagungen berührt sich in einzelnen Wendungen mit dem Texte der Keilinschriften. Auf dem berühmten Thoncylinder des Cyrus, der aus Babylon stammt und frühestens Anfang 538, eher später abgefasst ist, heisst es von Z. 9 an so: „Die Götter, welche alldorten wohnten, verliessen ihre Wohnungen [10] im Zorn darüber, dass er (d. h. Nabûnâ'id) sie (die fremden Götter) nach Babylon geführt hatte. Marduk war umhergegangen zu der Gesamtheit der Wohnungen (d. h. der Leute), deren Wohnsitze niedergelegt waren, [11] und die Leute von Sumer und Akkad, welche Leichen (?) glichen, er liess wenden . . . . , bewilligte die Rückkehr der Gesamtheit aller Länder; freute sich (?), er blickte auf ihn und war [12] bekümmert um den gerechten König, den er in seinem Herzen trug, *dessen Hand er ergriff*, um den Cyrus, König der [Stadt] Ansan: *dessen Namen verkündete er*,

zum Königtum der Gesamtheit des Alls (der Welt) *ward sein Name ausgerufen.*" Im Folgenden ist dann weiter berichtet, wie Cyrus nach Besiegung des Nabunid ohne weiteren Kampf in Babel einzog und mit der Stadt, ganz anders als der Verfasser der Weissagung Jesaja Kap. 13 f. erwartet hatte, auf's glimpflichste verfuhr, indem er sie mit Ausnahme einer Bresche, die er in die äussere Mauer legte, unangetastet liess und ihren Einwohnern Frieden und Schutz verhiess. Einen Wiederhall der Stimmung, den die, wie schon oben bemerkt wurde, auf Cyrus' politisches Prinzip zurückgehende Duldung der Stadt und seine Fürsorge für den Kult und die Kultstätten der heimischen Götter in Babel hervorrief, bildet eben die von den Priestern ausgearbeitete Inschrift des Cyruscylinders, die den Cyrus als von dem Herrn der Götter erwählt und herbeigerufen, von Marduk selbst nach Babel geleitet und von Bêl und Nabu geliebt darstellt. Das Merkwürdigste aber bilden die von uns durch Cursiv-Satz hervorgehobenen Wendungen, die mit den von Deutero-Jesaja in Kap. 45, 1 ff. gewählten übereinstimmen. Da nämlich dieser Abschnitt weder ein späterer Zusatz sein kann, sofern er offenbar den Zweck hat, Cyrus zum Vorgehen gegen Babel zu ermuntern und da er auch nicht später als 539/8 geschrieben sein kann, also eine Benutzung der Inschrift des Cyruscylinders ebenso ausgeschlossen ist, wie durch die Umstände eine Anlehnung der Priester an eine Weissagung des israelitischen Propheten, so muss man mit Kittel [1]) annehmen, dass Deutero-Jesaja, um besser auf Cyrus zu wirken, seine auf ihn bezüglichen und an ihn gerichteten Aussprüche in Worte kleidet, die dem Cyrus, der sich als den von den Göttern Babels berufenen Herrscher Babyloniens betrachtete, geläufig und vertraut waren, also in Worte, wie sie von den Königen gebraucht und von ihm voraussichtlich gerne gehört wurden. In der Tat waren alle charakteristischen Ausdrücke, die Jesaja Kap. 45, 1 ff. mit dem Cylinder gemein hat, in Babylonien üblich und dabei den Hebräern verständlich und zum Teil sogar geläufig, so dass es nichts Auffälliges hat, dass der Prophet, der doch die babylonische Sprache und Sitte kannte, von sich aus ein ähnlich klingendes Schriftstück, wie die bald nachher von den Priestern verfasste Inschrift des Cyruscylinders, zu verfassen im Stande war.

Anderer Art als der Inhalt der drei ersten Bände und des fünften Bandes, die uns das gesamte Material zur äusseren Ge-

[1]) Vergl. seinen Aufsatz „Cyrus und Deutero-Jesaja" in der „Zeitschrift für alttest. Wissenschaft" 1898, S. 149—161.

schichte der beiden vorderasiatischen Weltreiche, Assyriens und Babyloniens, in einer Gestalt darbieten, deren Authentie von keiner andern Geschichtsquelle erreicht werden kann, ist der Inhalt des vierten Bandes, der uns in die Rechtsverhältnisse und bürgerlichen Einrichtungen der beiden Reiche hineinführt. Diese Sammlung von 296 Texten juristischen und geschäftlichen Inhalts umfasst Grenzsteininschriften, Kontrakte und Belehnungsurkunden. Sie zeigen in der Form der Abfassung eine grosse Stabilität, ähnlich wie bei uns die Formulare der gewöhnlichen Geschäftspapiere. Die durch diese Thonurkunden vermittelte ziemlich genaue Kenntnis einzelner Zweige des Rechtslebens der Babylonier und Assyrer kommt naturgemäss in erster Linie der Rechtsgeschichte zu gute. Gerade jetzt ist als eine der „ausgewählten Doktordissertationen der Leipziger Juristenfakultät“ eine Monographie über das mosaische Strafrecht in seiner geschichtlichen Entwickelung (von Dr. jur. Gerhard Förster, Leipzig 1900) erchienen, die uns zeigt, wie wertvoll auch für den Juristen die Kenntnis der Rechtsverhältnisse alter Völker ist; und zufälliger Weise hat dieselbe ganz gleichzeitig eine Fortsetzung gefunden in der Berner Dissertation eines Rabbinats-Kandidaten, also eines Nichtjuristen, die den Titel trägt: „Die jüdischen Strafgesetze bei Flavius Josephus in ihrem Verhältnis zu Schrift und Halacha“ von Dr. H. Wyl (Berlin 1900). Aber auch für die Bibelforschung ist die Kenntnis der Rechtsnormen der Babylonier und Assyrer, die ja ebenfalls Semiten sind, von grossem Werte, weil sich mannigfache Parallelen zu den Rechtsgepflogenheiten, wie sie uns aus den gesetzlichen Partien des Alten Testamentes bekannt sind, aufzeigen lassen. So hat man z. B. vielfach an der praktischen Durchführung und Durchführbarkeit des Gebotes Exod. 22, 24, dass man dem Verarmten keinen Zins auflegen solle, gezweifelt und das Verbot des Zinsnehmens direkt als eine schöne Utopie bezeichnet. Aber aus den auf S. 126 und 168 von Bd. 5 der Keilinschriftlichen Bibliothek mitgeteilten Kontrakten geht unzweifelhaft hervor, dass bei den Babyloniern und Assyrern ein zinsloses Ausleihen von Geld auf eine bestimmte, und zwar meist kürzere Zeit üblich war und dass erst dann, wenn das Geld nicht zu diesem Termin zurückbezahlt wurde, Verzinsung eintrat, so dass sich erst von da an das Ausleihen eines derartigen Darlehens, das zunächst nur eine „Gefälligkeit“ war, in ein „Geschäft“ verwandelte. Es liegt der Schluss nahe, dass das, was bei den stammverwandten Assyrern und Babyloniern üblich war, auch bei andern alten Völkern Vorderasiens üblich gewesen sein wird. Eine andere Parallele zum altisraelitischen Brauche stellt

die Thonmarke dar, die bei den Babyloniern von der Sklavin am Handgelenke getragen wurde (s. ebenda S. 166 A), sofern das Durchbohren der Ohren, von dem Exod. 21, 6 die Rede ist, ein analoges Zeichen der Sklaverei bei den Israeliten war.

Der erste Teil des sechsten Bandes, dessen erste Hälfte eben jetzt erschienen ist und assyrisch-babylonische „Mythen und Epen" bietet, enthält ausser kleineren Stücken die sogenannten Weltschöpfungsmythen, den an die Demeter-Sage anklingenden Mythus von der Höllenfahrt der Liebesgöttin Ištar und die Bruchstücke des Gilgamiš-Epos (das früher Izdubar-, von anderen fälschlich auch Nimrod-Epos genannt wurde) mit dem keilinschriftlichen Sintflutberichte. Wir beabsichtigen, auf die poetische Literatur der Assyrer-Babylonier nach dem Abschluss des sechsten Bandes zurückzukommen.

Dass aber mit den sechs Bänden von Schraders Keilinschriftlichen Bibliothek das keilinschriftliche Material nicht definitiv abgeschlossen ist, dafür sorgen immer neue Ausgrabungen und Funde. Gerade jetzt gelangt nach Europa die Kunde,[1]) dass Dr. Hilprecht, Professor an der Pennsylvania-Universität in Philadelphia, bei seinen jüngst in Babylonien unternommenen Ausgrabungen eine Gesamtausbeute von 23000 Keilschrifttexten aus den Jahren von ca. 4500 bis ca. 450 v. Chr. zu verzeichnen hat und dass die 17200 beschriebenen Thontafeln, die er an der Stelle der grossen, bereits zur Zeit der elamitischen Invasion am Ende des 3. vorchristlichen Jahrtausends zerstörten Tempelbibliothek Nippur's ausgegraben hat, inhaltlich von der grössten Bedeutung sind, weil sie nämlich meist religiöse, astronomische, linguistische Keilinschrifttexte und Briefe samt historischen Denkmälern enthalten.

Der Berner Jetzerprozess in neuer Beleuchtung nebst Mitteilungen aus den noch ungedruckten Akten

von Prof. *R. Steck.*

I. Die Frage.

„Anno 1509, den letsten May wurden zu Bern vier Prediger Mönchen uff der Schwellimatten lebendig in grosser Qual verbrendt, wegen abscheüwlicher, teüflischer Erscheinungen und

[1]) Vgl. den genaueren Bericht in Nr. 19 und 20 des laufenden Jahrganges des Literarischen Centralblattes.

anderer Ketzereyen, die sie zu Behauptung ihrer Lehr von der Empfenknus Mariae, wider die andren Mönche behaupten wöllen. Dieser Abscheüwlichkeiten grausame Vergicht [1]), öffnete denen von Bern die Augen, dass sie kurtz hernach, die Lehr auss Gottes Wort, nit Mönchentandt, Ihnen gern predigen lassen." Mit diesen Worten fasst der ehrliche Johann Jakob Meyer, gewesener Amtmann zu den Augustinern in Zürich, in seiner 1684 abgeschlossenen handschriftlichen Chronik, die in meinem Besitze ist, sein Urteil über den Jetzerhandel zusammen. Man kann in der That nicht kürzer und besser aussprechen, was von der Zeit des Ereignisses selbst an bis auf den heutigen Tag als Wahrheit über diesen berühmten Prozess gegolten hat und gelehrt worden ist. Der krasse Betrug, den die Berner Dominikaner mit dem Laienbruder Jetzer spielten, zur Beglaubigung ihrer damals in bedenkliche Missgunst des Publikums geratenen Lehre über die Empfängnis der Maria in der Erbsünde, wird als eine der Gelegenheitsursachen betrachtet, durch welche die Anhänglichkeit des Volkes an die alte Kirche gelockert und der Reformation der Boden bereitet wurde. Voraussetzung ist dabei natürlich die Richtigkeit des Gerichtsspruches, der diese Dominikaner des vielfachen Betruges für schuldig erklärte und an dieser Voraussetzung ist auch in den fast vierhundert Jahren, die seit jener düsteren Geschichte verflossen sind, kaum je gezweifelt worden.

Erst in neuester Zeit wurde eine andere Ausffassung geltend gemacht. Ein katholischer Historiker, Dr. *Nicolaus Paulus,* hat in den „Frankfurter zeitgemässen Broschüren", neue Folge, Band XVIII, Heft 3, von 1897, unter dem Titel: „Ein Justizmord an vier Dominikanern begangen, aktenmässige Revision des Berner Jetzerprozesses vom Jahre 1509", die Sache neu untersucht und ist zu dem überraschenden, für uns Berner fast erschreckenden Resultat gekommen, die vier Mönche seien unschuldig verbrannt worden und der wahre Schuldige sei Jetzer selbst gewesen, der die Erscheinungen und Wunder simulirt und die allzu leichtgläubigen Väter ins Unglück gestürzt habe. Diese Auffassung der Sache ist insofern nicht ganz neu, als schon unmittelbar nach der Hinrichtung selbst in der Stadt Bern eine ähnliche Meinung laut wurde. Der Chronist Valerius Anshelm bemerkt nämlich am Schluss seiner Darstellung des Handels: „Dan viel geredt ward, der Schelm Jätzer hät's alles, das doch unmuglich, getan, und den frommen Vätern beschehe, wie unlang

[1]) Bekenntnis.

hievor dem hochgelehrten, helgen Jeronimo Savonarola, Predierordens propheten, zu Florenz verprent, beschehen, namlich gross unrecht und gwalt.“ Aber das war die Meinung einer kleinen Minderheit, während die Mehrheit, zu der auch Anshelm selber gehörte, diese Auffassung nicht nur für unrichtig, sondern geradezu für „unmöglich“ erklärte.

Unter den Berner Historikern und Theologen wurde begreiflicherweise über die Ansicht von Dr. Paulus lebhaft verhandelt und es zeigte sich bald, dass sie wenigstens so leicht, wie mancher anfangs meinte, nicht genommen werden dürfe. Die Schrift ist nur eine kleine Broschüre von 42 Seiten, enthält aber so viel wie manches dicke Buch. Die Begründung der vorgetragenen Ansicht ist überall ruhig und sachlich gegeben, die Argumente sind aufs äusserste zusammengedrängt und stellen in ihrer Verflechtung eine geschlossene Phalanx dar, die mit Wucht gegen die bisherige Meinung vordringt. So darf denn die Kirchengeschichte an dieser Erscheinung nicht gleichgültig vorübergehen.

Als ich mich selbst an die Prüfung der Sache machte, war ich von starkem Misstrauen gegen die neue Ansicht erfüllt. Dr. Paulus gehört der Janssen'schen Schule an. Man weiss, wie diese Schule durch gelehrte, aber einseitige und tendenziöse Erforschung des Reformationszeitalters den ultramontanen Ansichten Eingang zu verschaffen versucht. Der Titel der Broschüre ist auch marktschreierisch genug, um wenig solides erwarten zu lassen. Die Tendenz, die Mönche zu rechtfertigen und die Schuld eines parteiischen Urteils den bernischen Behörden aufzubürden, lässt sich nicht verkennen. Auf der andern Seite aber ist gerade Dr. Paulus als tüchtiger Historiker bereits wohlbekannt. Dass seine Forschungen der katholischen Kirche dienen, schliesst doch nicht aus, dass sie genau und gründlich sind und dass er als Geschichtsforscher der Wahrheit die Ehre gibt, auch wenn sie weniger erwünscht sein mag, zeigt seine Widerlegung der von dem berüchtigten Majunke einst in Umlauf gesetzten Behauptung von dem Selbstmorde Luthers, sowie sein neuestes Buch über den Ablassprediger Tetzel.

So war denn Anlass genug gegeben, die Frage neu zu untersuchen. Auf den ersten Blick erscheint es ja als Torheit, an der Begründung eines Gerichtsurteils zu zweifeln, das scheinbar mit aller Umsicht und nach gründlichster, sogar langwieriger Untersuchung gefällt worden ist, bei dem geistliche und weltliche Behörden sich die Hand reichten und das von der Volksstimme geradezu gefordert wurde. Sollten wir nach so langer Zeit besser im Stande sein zu urteilen, als die da-

maligen Richter und die Augenzeugen? Die vier obersten Mönche des Dominikanerklosters, das bei Rath und Bürgerschaft von Bern in höchstem Ansehen stand, lebendig verbrennen zu lassen, um eines hergelaufenen Schneidergesellen willen, dem man keineswegs das beste Zeugnis gab, dazu gehörte doch eine wohlbegründete Überzeugung von ihrer Schuld. Aber allerdings, wie manches Gerichtsurteil hat schon einen Unschuldigen getroffen! Im Zeitalter des Dreyfussprozesses muss man auf solches gefasst sein und wenn es damals auch nicht politische Leidenschaften waren, die den Blick trüben konnten, so waren doch religiöse und theologische Interessen im Spiel, die keine geringere Wirkung ausübten und dazu kam noch der ganze, dicke Aberglaube des Mittelalters als besonders ungünstiges Moment bei der Ermittlung der Wahrheit. So war denn eine neue, vorurteilsfreie Untersuchung der ganzen Jetzergeschichte geradezu geboten. Hierzu mussten natürlich nicht nur das von Dr. *Paulus* benutzte Material, sondern auch die bisher ungedruckten Akten durchforscht werden. Nachdem ich nun dies getan, kann ich zum voraus erklären, dass die Akten zwar einiges enthalten, womit Dr. Paulus berichtigt werden kann, aber noch weit mehreres, was seiner Ansicht zur Bestätigung dient.

II. Die Quellen.

Bevor in die Sache selbst eingetreten werden kann, ist es nötig, einen kurzen Bericht über die historischen Quellen zu geben, aus denen unsere Kenntnis des Jetzerhandels fliesst. Es sind im Wesentlichen folgende;

1) *Jetzer-Prozess,* 1507—1515, Aktenband des bernischen Staatsarchivs, Nr. 69 der früher sogenannten „unnützen Papiere". Ein dicker Folioband; in der Hauptsache von zwei Copisten-Händen geschrieben in 4 Abteilungen: I. Korrespondenz, II. Prozess in Lausanne, III. Prozess in Bern, IV. Revision des Prozesses. Die beiden Gerichtsschreiber, die die Verhandlungen in lateinischer Sprache protokollirten, waren Franciscus de Vernetis von Genf und Johannes de Presentiis von Sitten, die Originalakten gingen wohl nach Rom und werden noch dort liegen, in Bern blieb eine sorgfältig kollationirte Abschrift, die Salvator de Melegottis, jurium doctor et canonicus ecclesiæ sancti Petronii Bononiensis mit seiner Unterschrift und seinem Notariatszeichen beglaubigt hat. Aus diesen Akten, die natürlich an Wichtigkeit in erster Linie stehen, sind schon im 17. Jahrhundert einige Auszüge gedruckt worden in der Schrift von Prof. *Lüthard,* explicatio et defensio disputationis Bernensis, 1660. Aber erst in den

achtziger Jahren des 19. Jahrhunderts fasste der damalige Unterbibliothekar der Stadtbibliothek Bern, *Georg Rettig,* den Plan, diese Akten vollständig herauszugeben. Die Publikation erschien in den Jahren 1884–86 im *Archiv des historischen Vereins des Kantons Bern*, Band XI, 3.—5. Heft. Schon das letztere Heft konnte Rettig nicht mehr selbst besorgen, da er von Bern weggezogen war, es gelang ihm aber in der Person des Hrn. *C. R. v. Sinner* einen sachkundigen Ersatzmann zu finden. Aber auch dieser konnte das Unternehmen nicht zu Ende führen, er starb, die Publikation kam in's Stocken und ist seither nicht wieder aufgenommen worden. Das Erschienene macht nur ungefähr einen Drittteil des Ganzen aus, mit den ersten Verhören Jetzer's in Bern bricht die Mitteilung ab, die Aussagen der Angeklagten und das Zeugenverhör, sowie das Protokoll über die Revision des Prozesses sind noch unveröffentlicht. Da an eine Fortsetzung der Publikation kaum so bald zu denken ist, so bleibt nichts anderes übrig, als das schwer lesbare Manuskript selbst zu benutzen, was ich denn auch getan habe, wobei die grosse Sachkunde und stets bereite Gefälligkeit unsres bernischen Staatsarchivars, Dr. *H. Türler,* mir über manche Schwierigkeit hinweggeholfen hat. Im folgenden wird das bereits gedruckte Aktenmaterial, nach Dr. Paulus Vorgang, einfach mit „Archiv" zitirt, das ungedruckte mit „Akten".

2) *Defensorium* impiae falsitatis a quibusdam pseudopatribus ordinis predicatorum excogitatum principaliter contra mundissimam superbenedictae virginis Mariae conceptionem: cum insertione actorum in Berna sub annis christi millesimo quingentesimo septimo octavo et nono usque ad ultimam Maji: qua die quattuor ejusdem pravitatis architecti igne deleti sunt. — Am Schlusse: impressa sub Dio, Anno Christi MDIX. — 59 Seiten 4^0, auf dem Titelblatt ein Holzschnitt: im Vordergrund der Eingang des Dominikanerklosters, vier Mönche, vor ihnen Jetzer knieend und um Aufnahme in den Orden flehend, im Hintergrunde die Stadt Bern. — Diese Schrift ist den Akten an Wichtigkeit gleichzustellen. Sie besteht aus vier Teilen: 1. einem Bericht des Priors und der übrigen Mönche des Klosters über das von ihnen mit Jetzer Erlebte bis zum 11. April 1507, während der Ereignisse selbst aufgeschrieben. In den Prozessakten werden mehrfach zwei Büchlein erwähnt, die, vom Prior im Namen der Mönche verfasst, zu den Akten gegeben wurden und die Vorgänge nach ihrer Auffassung darlegten. Der Ankläger produzirt „duos libellos in conventu Bernensi confectos, quorum unus incipit: quia ea quae ad edificationem etc. et finitur: cuidam familiari secreto revelavit,

alter vero incipit: narraturi ea quae etc. et finitur: et deus nos adjuvabit.“ Das Defensorium beginnt mit den Worten: quoniam ea quae ad aedificationem proximi sunt, also wie das erste der beiden Büchlein, der Schluss und die Stichworte des zweiten lassen sich dagegen nicht mehr nachweisen; immerhin wird angenommen werden können, dass der erste Teil des Defensoriums mit diesen beiden Büchlein, die der Kardinal Schinner als „der Prediger Gedicht“ [1]) bezeichnete, nahe verwandt sein wird. — 2. und 3. Teil bestehen aus Berichten des Basler Dominikaner-Priors Dr. *Wernher,* gebürtig aus dem später eingegangenen Dorfe Selden bei Aarau [2]), über das von ihm während seiner verschiedenen Anwesenheiten im Berner Kloster Gesehene und Gehörte. Seine Aufzeichnungen reichen vom 11. April 1507 bis zum 25. Februar 1508; soweit er selber Augenzeuge war, berichtet er aus eigener Kunde, von dem, was in seiner Abwesenheit vorging, nach dem Bericht der Mönche. Er steht ganz auf ihrer Seite und hat sich auch im Prozesse für sie verwandt. Da während der Verhandlung die Aussagen Jetzer's mehr und mehr auch ihn beschuldigten, und er als intellektueller Urheber des Betruges hingestellt wurde, so ging er in's Ausland, indem er am 7. September 1508, nach Schluss des ersten Prozesses, von Basel nach Frankfurt reiste. Er tat wohl daran, denn wie die Stimmung damals war, wäre er am Ende in das Schicksal der Mönche noch mit verwickelt worden. — Der 4. Teil des Defensoriums ist von anderer Hand hinzugefügt und berichtet kurz über den Abschluss des Prozesses und die Hinrichtung der Mönche im Sinne der gewöhnlichen Auffassung. Zur Zeit der Abfassung befand sich Jetzer noch im Gefängnis, wie der Schluss bezeugt: frater Joannes Jetzer adhuc vinculis custodiae publicae servatur. Da er am 25. Juli 1509 entweichen konnte, so ist die ganze Schrift noch vor diesem Datum entstanden. Druckort ist vielleicht Basel,[3]) da der Holzschnitt auf dem Titel zu denen gehört, mit welchen der Basler Maler Urs Graf die Murner'schen Büchlein über den Jetzerhandel verziert hat. Auch wissen wir, dass Konrad Pellicanus in Basel zu Ostern 1508 die drei ersten Teile des Defensoriums gelesen und abgeschrieben hat, mit dem Urteil, dass diese Darstellung „omnium verissima fuit“.[4]) — Das Defensorium macht durch

[1]) Archiv 280. — In dem später zu erwähnenden Briefe des Lesemeimeisters Bolzhurst, eines der Angeklagten, an seine Brüder (Archiv 222) heisst es: „ich schick üch do zwo Kronick“. Das sind offenbar auch diese beiden Büchlein. [2]) Anshelm 51. — [3]) Auch Strassburg wäre möglich. [4]) s. Haller, Bibliothek der Schweizergeschichte III, 23 f und das Chronikon des Konrad Pellikan, herausgegeben von B. Riggenbach, Basel 1877, 37. Paulus, 3.

seine schlichte, ungefärbte Darstellung durchaus den Eindruck, dass es von ehrlichen, wenn auch leichtgläubigen und abergläubischen Leuten geschrieben ist. Dr. *Paulus* hat seine Ansicht namentlich auf diese Schrift gestützt und es ist zu beklagen, dass sie *Rettig* nicht gekannt hat. Das Defensorium wird schon von G. E. Haller in der Bibliothek der Schweizergeschichte (III Nr. 43) unter den seltenen Schriften zum Jetzerhandel als eine der seltensten bezeichnet. Exemplare davon sind z. B. auf der Stadtbibliothek in Zürich und auf der Universitätsbibliothek zu Basel, nach Böcking, Hutten, suppl. II 312, auch in Jena. Ich benutzte ein solches, das die Hof- und Staatsbibliothek zu München gütigst an das Staatsarchiv in Bern übersandte, wo ich eine Abschrift nehmen konnte. Da das Defensorium keine Seitenzahlen hat, sondern nur Bogen, die, aber auch nicht vollständig, mit Ai, Aii etc. signirt sind, so citire ich nach Teilen und Kapiteln.

3) *Valerius Anshelm,* Berner Chronik. Der bekannte Chronist hat dem Jetzerhandel einen ungemein ausführlichen Bericht gewidmet, der im Manuskript 260 Seiten füllt. Anshelm, damals noch Schulmeister, war in Bern Augen- und Ohrenzeuge des ganzen Handels, er berichtet auch über Manches aus eigener Anschauung, so z. B. hat er Jetzer die Passion spielen sehen mit Grausen und grosser Verwunderung. Er wurde auch selber im Prozess als Zeuge vernommen, nachdem er das Amt eines Dolmetschers abgelehnt hatte.[1]) Die Aussage, die er sogar schriftlich einreichte, ist eine der ausführlichsten, sie bildet in den Akten den Schluss des Zeugenverhörs. In allem, was er aus eigener Wahrnehmung berichtet, ist er unbedingt zuverlässig und seine Darstellung zeichnet sich auch hier, wie sonst, durch Verstand und Gemüt vorteilhaft von andern Chronisten aus. Er hat den äusseren Hergang des Prozesses chronologisch so genau verzeichnet, dass sein Bericht geradezu als Leitfaden durch den Prozess dienen kann. Dazu kommt, was sich bei Vergleichung der Akten ergibt, dass Anshelm die in Bern vorhandene Prozedur genau durchgearbeitet hat, z. B. rühren die am Rande eingeschriebenen Zahlen der einzelnen Aussagen Jetzer's, wie Dr. *Türler* entdeckt hat, von seiner Hand her und auch sonst sagt er kaum etwas, was nicht wörtlich in den Akten steht, so dass sein Bericht sie geradezu ersetzt, soweit sie noch unveröffentlicht sind.[2]) Auf der andern Seite lässt sich aber nicht verkennen,

[1]) Anshelm, 107. vgl. über ihn G. Tobler, in der Festschrift zur VII. Sekularfeier der Gründung Berns 1891, 41 ff. — [2]) Wie wörtlich Anshelm den Akten folgt, zeigt folgendes Beispiel. Die Väter sollen die Passionswunden Jetzer's mit „Besenschmalz" offen gehalten haben: „vom besenschmalz rüemen

dass Anshelm durchaus von der Ansicht beherrscht ist, dass den Mönchen Recht geschehen sei und der Spruch des Gerichtes die Wahrheit getroffen habe. Hievon geht er von Anfang an aus und benutzt die nach Anwendung der Folter gemachten Aussagen Jetzers und der Mönche ohne alle Bedenken, stösst sich auch nicht an den fabelhaftesten Geschichten von Teufelbeschwörung und Zauberkünsten, die er alle für bare Münze nimmt. Sodann ist Anshelm bekanntlich ein begeisterter Vertreter der reformatorischen Anschauung, für die er in Bern schon frühe eintrat und deswegen Verfolgung und Verbannung litt. So spitzt sich denn seine Darstellung mehr und mehr zu einer Satire auf das Mönchstum zu und auf den neuen Heiligen, den die Dominikaner aus diesem Schneidergesellen machen wollten. Nachdem Jetzer die erste Wunde erhalten, schildert er, wie die Väter um ihn besorgt waren: „gabend irem ieztan gehelgeten Jätzer ein heimlich Stüble [1]) in, darin er im tag sine wonung und rüw sölte haben, damit er von êrenlüten êrlich und stil gefunden und von niemands on der väteren wissen uberloffen wurde. Dem bruder Oswalt was sin zel und bet bevolhen. So füert in sin bichtvater [2]) gewonlich al nacht selbs schlafen, *legt in nider und dakt in zu.*“ (III 69.) Einen Abschnitt überschreibt er: „dass Sankt Jätzer Sankt Bernharten vom fenster hinab falt.“ Häufig sind Ausdrücke des Abscheus gegen den törichten Irrwahn des Papsttums: wie blind, blind ist doch der Mensch on Gots wort! u. s. w. Diese Art der Darstellung macht nun Anshelm's Bericht allerdings sehr lebendig und anziehend, mitunter sogar humoristisch, ist aber ferne von Objektivität. Und was das Schlimmste ist, Anshelm war so sehr von der Schuld der Mönche durchdrungen, dass er die ihnen günstigen Stellen der Akten einfach übergangen oder mit einer ganz kurzen Erwähnung abgetan hat. Die Sätze des Verteidigers berührt er nur mit einem Worte; wir werden sehen,

---

dise meister, *wie hie bewärt und von einem wunden landbättler erlernt,* dass es ein wunden sowol geschickt mache“ u. s. w. (III. 85). Darnach könnte man meinen, Anshelm habe die Sache von diesem Bettler. Aber es ist nur die Kopie einer Aussage des Lesemeisters, der sagt, der Subprior, als er noch Schaffner im Kloster war, istud unguentum habuit a quodam vago mendico ante portam eleemosinam petente.

[1]) Dieses Stüble und nicht die Zelle ist wohl auch gemeint, wenn Anshelm ebenda sagt: „die Väter hätten dem Jetzer zuerst eine der neugemachten Zellen und dann ein Stüble auf dem hintern Dormetter zum Spiel wohl gelegen, angewiesen, was Dr. Paulus 7 Anm. 1 wohl übersehen hat. Die Erscheinungen fanden alle, mit einer einzigen Ausnahme, von der noch die Rede sein wird, des Nachts in Jetzers Zelle statt. Die Passion dagegen spielte er am Tage im „Stüble.“ [2]) Der Lesemeister, Dr. Stephanus.

dass sie von grosser Wichtigkeit sind. Die Aussage des als Zeugen einvernommenen Wundarztes Ludwig von Schüpfen, die eine der wichtigsten Angaben Jetzers geradezu umstösst, wird ebensowenig berücksichtigt, dafür wird dann dieser Zeuge als unglaubwürdig hingestellt mit dem Ausdruck: „dise wunden entschuldigt der Schafner mit den Franzosen und sinem scherer von Schüpfen“ (III. 112). So muss man denn in der Tat sagen, dass Anshelm bei aller seiner genauen Kenntnis und sorgfältigen Benutzung der Quellen, dennoch als unbefangener Berichterstatter nicht gelten kann. Hat doch schon der Verteidiger der Angeklagten im Prozesse speziell Anshelm's Zeugnis angefochten und gesagt: „Valerium Anshelmum Doctorem in causa productum ipsis inquisitis fuisse et esse suspectum et partialem.“ Bei diesem Stand der Sache wird also auch Anshelm's Bericht nicht ohne Vorsicht benutzt werden dürfen, was um so tiefer greift, als er die Quelle und das Vorbild für fast alle folgenden Darstellungen wurde. — Von seiner Chronik kommt für uns in Betracht der dritte Band der vom historischen Verein des Kantons Bern veranstalteten Ausgabe, Bern 1888, citirt als „Anshelm“.

4. *(Thomas Murner,)* de quattuor heresiarchis ordinis predicatorum de Observantia nuncupatorum apud Suitenses in Civitate Bernensi combustis anno Christi MDIX. Der Franziskaner Murner, der bekannte Satiriker, kam 1508 [1]) nach Bern in das Kloster seines Ordens, das den Dominikanern feindlich gegenüber stand. Er war also zur Zeit des Prozesses in Bern anwesend und sein Bericht, der allerdings noch feindseliger ist, als der Anshelm's, hat insofern einen gewissen Wert. So hat er die Form, in der das Urteil publizirt wurde, wie es scheint am treuesten erhalten, die Akten geben da nicht die kürzeste Fassung. Auch Murner notirt die Ansicht mancher, dass den Verurteilten Unrecht geschehen sei, indem er nach dem Bericht über ihre Verbrennung hinzufügt: cineres quoque in fluentem aquam injecti, ne fortasse quid superstitionis hinc orietur aut pro sanctis reliquiis mentirentur, ut nunc, eheu! proclamatur quod martyres fuerint, injuste combusti et innocenter oppressi. O quis rumor et mendax praedicatio! Murner's Schrift ist lateinisch in Hottinger's historia ecclesiastica novi Testamenti V, 410 ff. aufgenommen und deutsch in J. J. Simmler's Sammlung alter und neuer Urkunden zur Beleuchtung der Kirchengeschichte, vornehmlich des Schweizerlandes, Zürich 1757, I, 54—99.

---

[1]) so Dr. Paulus 4, nach Ch. Schmidt, hist. lit. de l'Alsace à la fin du XVe et au commencement du XVIe siècle, Paris 1879, II. 224.

Die übrigen zahlreichen Schriften über den Jetzerhandel können nicht mehr zu den Quellen gerechnet werden. Der Berner Chronist *Michael Stettler*, dessen Darstellung in den „Annales" oder gründliche Beschreibung der fürnemhsten Geschichten und Taten, welche sich in ganzer Helvetia . . . . verlauffen, Bern 1627, von den spätern Geschichtschreibern am meisten benutzt worden ist, fusst ganz auf Anshelm. Er kennt zwar auch die Prozessakten, wie aus einer in denselben befindlichen Randnotiz von seiner Hand hervorgeht, entnimmt ihnen aber nichts neues. Nur über das 1512 mit dem wieder eingefangenen Jetzer in Baden angestellte Verhör hat er einen eigenen Bericht. — Von den neueren Bearbeitungen der Geschichte kann man völlig absehen, sie geben nur das herkömmliche, eine recht lesbare Darstellung findet sich z. B. in *Wirz* helvetischer Kirchengeschichte, Zürich 1810, III, 387—406. — Nur erwähnt sei noch eine italienische Darstellung: storia di Fra Jetzer, edita per cura di *C. Sola,* Milano 1874. Sie gibt einen Bericht, den angeblich Professor Gelpke in Bern nach den Akten im bernischen Staatsarchiv bearbeitet haben soll. Da aber die Akten lateinisch sind, dieser Bericht dagegen, nach der Widmung, durch Professor J. J. Tscherter „dall' antico vernacolo bernese" übersetzt worden ist, so wird wohl auch hier vielmehr Anshelm zu Grunde liegen.

III. Der Streit über die unbefleckte Empfängnis der Jungfrau Maria.

Den Kern des Jetzerhandels bildet ein dogmatischer Streit, der damals gerade auf der Höhe stand und den Gang der Ereignisse und des Prozesses beeinflusste. Es war der Streit zwischen Dominikanern und Franziskanern über die unbefleckte Empfängnis der Jungfrau Maria.[1])

Während die ganze christliche Kirche die sündlose Empfängnis Jesu, als des vom heiligen Geist in der Jungfrau Maria wunderbar Erzeugten, glaubte und lehrte, dachte man doch in älterer Zeit nicht daran, auch der Maria eine unbefleckte, wunderbare Erzeugung im Schosse ihrer Mutter Anna zuzuschreiben. Aber die steigende Marienverehrung und das Bedenken, dass, wenn Maria wie alle Menschen in der Erbsünde geboren sei, auch Christus von ihr Sündlichkeit empfangen hätte, führte

[1]) Das folgende in der Hauptsache nach *Steitz,* der Streit über die unbefleckte Empfängnis der Maria zu Frankfurt a. M. im Jahre 1500 und sein Nachspiel in Bern 1509. Archiv für Frankfurt's Geschichte und Kunst, neue Folge VI 1—35. Frankfurt a. M. 1877.

dahin, dass im 12. Jahrhundert einige Kanoniker in Lyon anfingen, ein Fest zu Ehren der unbefleckten Empfängnis der Maria zu feiern. Sie fanden aber noch Widerspruch, und namentlich trat der gefeierte Bernhard von Clairvaux ihrer Ansicht entgegen, indem er im Anschluss an die ältere Lehrweise die Ansicht aufstellte, Maria sei zwar wie alle Menschen in der Erbsünde empfangen, aber noch im Mutterschosse davon gereinigt worden, so dass von der Geburt an nichts Sündliches mehr an ihr war. Dieser Ansicht schlossen sich die grossen Scholastiker des dreizehnten Jahrhunderts, Alexander von Hales, Albertus magnus, Bonaventura und besonders Thomas von Aquino an, so dass sie die grössten damals geltenden Autoritäten für sich hatte. Mit Thomas vertrat sie auch der ganze Dominikanerorden. Dagegen verfocht der Franziskaner Duns Scotus, der „Doctor subtilis", die Ansicht, dass Maria von der Erbsünde völlig auszunehmen sei und also ihre unbefleckte Empfängnis geglaubt werden müsse.

Von da an bestand zwischen den beiden grossen Bettelorden ein scharfer Gegensatz über diesen Lehrpunkt, wobei von beiden Seiten nicht nur mit Gründen, sondern auch mit Wundern und Erscheinungen gefochten wurde. Die schwedische Heilige Birgitta oder Brigitta hatte Offenbarungen im Sinne des Franziskaner-Dogma's, die heilige Katharina von Siena dagegen solche im Sinne der Dominikaner und der ältern Lehrmeinung. Die Sache der Franziskaner gewann aber mehr und mehr die Sympatien der Gläubigen, besonders seitdem sich im 14. Jahrhundert die berühmte Universität von Paris auf ihre Seite gestellt hatte und von jedem ihrer Doktoren einen Eid auf das neue Dogma forderte. Auch das Konzil zu Basel sprach sich für dasselbe aus, indem es am 17. September 1437 die Lehre von der unbefleckten Empfängnis der Maria feierlich als Glaubenssatz definirte. So kam es, dass zu Ende des 15. Jahrhunderts diese Lehre als die populärere und sogar als die freisinnigere überall die Herzen der Gläubigen beherrschte und die Widerstrebenden in eine schwierige Lage gedrängt wurden.

Der Papst hatte sich zwar bis dahin sorgfältig gehütet, eine Entscheidung für oder gegen abzugeben. Man war in Rom in solchen Dingen vorsichtig und wollte sich weder mit den Dominikanern, noch mit den Franziskanern überwerfen. Das Basler Konzil vollends, als ein schismatisches, konnte dem Papst nicht imponiren. Selbst als der General des Franziskanerordens, Francesco della Rovere, 1471 als Sixtus IV. den päpstlichen Stuhl bestieg, vermied es derselbe, die Ansicht der Dominikaner zu

verdammen und begnügte sich damit, das Fest der Empfängnis der unbefleckten Jungfrau Maria — nicht der unbefleckten Empfängnis der Maria — zu bestätigen und Jeden zu verdammen, der dieses Fest oder die an ihm gefeierte Lehre schelte. In zwei Breven von 1476 und von 1483 sprach sich der Papst dahin aus, dass diese Lehre dem Glauben freigestellt sein solle, so lange die römische Kirche sich noch nicht darüber entschieden habe, weshalb Anshelm (III. 49) mit Recht sagen kann, dieser Papst habe „die Empfängnuss Mariae friglöubig gebullet.“ Nach der Reformation trat namentlich der Jesuitenorden mit seinem ganzen Einfluss für das Dogma ein, sodass es mehr und mehr als die geltende Lehre der katholischen Kirche über diese Sache erschien. Aber erst in unseren Tagen kam die Entwicklung zum Abschluss, indem Papst Pius IX., als grosser Verehrer der Maria, am 8. Dezember 1854 auf die Bitte einer nach Rom berufenen Versammlung von Bischöfen aus allen Nationen, die dieser Lehre günstig waren, das Dogma von der unbefleckten Empfängnis der Maria in der Peterskirche feierlich proklamirte. Seitdem haben natürlich auch die Dominikaner ihren Widerspruch aufgeben müssen.

In der Zeit, in welcher unsere Geschichte spielt, war aber der Gegensatz der Meinungen noch ein starker und die beiden grossen Orden bekämpften einander auf leidenschaftliche Weise. Die Literatur, die Kanzel und die Legende mussten als Kampfplatz dienen. Die Franziskaner erzählten, der heilige Bonaventura, der die unbefleckte Empfängnis nicht glaubte, sei zwar in den Himmel gekommen, aber nicht ohne Anstoss; man habe zum Zeichen davon auf seinem Grabe einen Schwarm Wespen gesehen. Die Dominikaner erwiderten, das seien nicht Wespen gewesen, sondern Engel, die seine Seele gen Himmel trugen. Jene berichteten, der heilige Bernhard sei erschienen im himmlischen Glanze, aber doch mit einem Flecken auf der Brust, wegen seines Irrtums in dieser Lehre. Diese erwiderten, dieser Flecken bedeute gerade die befleckte Empfängnis der Maria in der Erbsünde. Aber die Franziskanerlehre wurde doch immer populärer, 1493 schrieb Bernardino de Busti in Mailand sein Mariale, in welchem die Verehrung der Jungfrau als der ohne Erbsünde empfangenen auf's höchste getrieben wurde und das Buch war süsse Speise für alle frommen Seelen.

Die Dominikaner konnten sich ihrer Gegner kaum mehr erwehren, vergeblich suchten sie mit Grobheit zu wirken, indem sie auf der Kanzel für die ältere Lehrweise eiferten und polterten. Man nahm keine Rücksicht mehr darauf, dass sie ja der

Maria geben wollten, was ihr gebührte, dass sie ihren Embryo schon im Mutterleibe von der Erbsünde gereinigt werden liessen, man sagte, sie lehren, Maria sei selber in der Erbsünde empfangen und geboren und sei noch in der Erbsünde gestorben, um erst bei der Himmelfahrt von ihr gereinigt zu werden, ja sie machten die Maria gar zu einer H . . . Wer nicht an die unbefleckte Empfängnis glaube, sei schlimmer als ein Türke, predigte ein Doktor in Köln, wo die Universität schon seit langem die unbefleckte Empfängnis eifrig vertrat. So geriet der einst so gefeierte Dominikanerorden gegenüber seinem Konkurrenten mehr und mehr in Nachteil, niemand wollte mehr etwas von ihm wissen.

Das wurmte natürlich die Väter sehr und wo sich Gelegenheit bot, liessen sie ihrem Grolle freien Lauf. In Frankfurt lebte im Jahre 1500 als Prediger im Dominikanerkloster ein gewisser *Wigand Wirt*[1]) ein heftiger und kecker Mann. Er trat in seinen Predigten eifrig für die Lehre seines Ordens ein und als er hörte, dass der Stadtprediger Konrad Hensel sie angreife und herabsetze, beschloss er, ihm öffentlich entgegenzutreten. An einem Sonntag besuchte er die Predigt seines Gegners, stellte sich der Kanzel frech gegenüber und als Hensel Anspielungen auf den Streitpunkt machte und unter anderm diejenigen tadelte, die zwar den Rosenkranz der Jungfrau Maria nicht hoch genug erheben könnten, aber doch sich unterständen, ihre Empfängnis mit dem Makel der Erbsünde zu beflecken und dadurch den Kranz und das Haar der Jungfrau selbst mit dieser „Hundsblume" der Erbsünde entehrten — brüllte er mit lauter Stimme: du lügst und hast deine Lügen wie ein Ketzer ausgespien. Es entstand ein Tumult und Wigand Wirt musste fliehen. Die Dominikaner verklagten den Stadtpfarrer bei dem Bischof von Strassburg, wo die Sache im Jahre 1503 zur Entscheidung kam, verloren aber den Prozess. Aus Rachsucht verfasste nun Wirt ein Büchlein, in dem er nicht nur seine lebenden Gegner heftig angriff, sondern auch gegen die grossen theologischen Autoritäten der Lehre von der unbefleckten Empfängnis gewaltig loszog. Diese Schrift goss Öl in's Feuer. Der Erzbischof von Mainz erliess gegen sie ein scharfes Verbot und ordnete ihre Verbrennung an. Auch in der Basler Diözese wurde sie verboten und Wirt wurde sogar in Rom verklagt. Für die Dominikaner war aus diesem Angriff

[1]) Über den Streit berichtet in seiner Weise Thomas Murner. de quatuor Heresiarchis, abgedruckt, genauer als bei Hottinger, bei Böcking, Hutteni opera, supplementum II. 1. 309. Statt crinale (Haarschmuck) steht z. B. bei Hottinger crinales u.s.w. — Paulus 6, Anm. 2.

eine Niederlage geworden und sie sollen nun erst recht darauf gesonnen haben, wie sie die Scharte auswetzen könnten.

Anshelm,[1]) *Murner*[2]) und die *Jetzerakten* erzählen nun, dass (im Jahre 1506) ein Ordenskapitel zu *Wimpfen* in Würtemberg gehalten worden sei und dass bei dieser Gelegenheit auch über diese Sache geredet wurde. Eines Abends habe der Basler Prior Wernher einige andere, nämlich den Prior von Ulm, Ulrich Kölli, den Prior von Wimpfen, Peter Balmer, den mehrerwähnten Wigand Wirt, jetzt Prior von Stuttgart, und auch den Prior und Lesemeister aus dem Kloster in Bern auf seine Kammer zum Nachtmahl geladen und da sei unter ihnen nach vielen Klagen über die Missgunst, in die der Orden durch die Franziskaner, denen alles Volk anhänge, gebracht worden sei, der Plan entworfen worden, durch ausserordentliche Zeichen und Wunder die Sache des Ordens wieder emporzubringen. Wenn man machen könnte, dass die Lehre der Dominikaner von der Empfängnis der Maria in Erbsünde durch wunderbare Erscheinungen bezeugt würde, so würde das der guten Sache zu grossem Vorteil gereichen. So beschloss man, dergleichen irgendwo in Scene zu setzen, und nachdem grosse Städte wie Frankfurt und Nürnberg in Vorschlag gebracht, aber als ungeeignet verworfen worden waren, kam man auf Bern „utpote civitatem simplicem, rusticam et indoctam, sed pugnacem, bellicosam et potentem", wie Murner sagt, so dass sie dann auch im Stande sei, „die Sach ze schirmen und zu erhalten" (Anshelm). So sei damals beschlossen worden und bald nach der Rückkunft des Priors und des Lesemeisters habe sich dann mit dem Eintritt Jetzer's in das Kloster die Gelegenheit geboten, das Vorhaben auszuführen.

So die Berichte von dieser Wimpfener Verschwörung, die man seither allgemein als den Ausgangspunkt des ganzen Handels angesehen hat. Dr. *Paulus*[3]) hat schon hier Zweifel geltend gemacht. Die Wimpfener Verschwörung sei eine ganz unbegründete Legende, die vor der historischen Kritik nicht Stand halte, wie sich aus Jetzer's eigenen Angaben entnehmen lasse. Jetzer habe selbst dieses Kapitel nie erwähnt, sondern am 7. Februar 1508 nur erklärt, da während des Handels verschiedene Kapitel zusammenberufen wurden, so glaube er, dass auf diesen Versammlungen die Sache verhandelt worden sei. Hier hat nun Paulus, der nur die gedruckten Akten kennt, allerdings fehlgegriffen. Jetzer hat wirklich von dem Wimpfener Kapitel gesprochen und zwar

[1]) III. 51. — [2]) de quatuor haeresiarchis, Hottinger V. 361. [3]) Ein Justizmord etc. 25 f.

in dem Verhör vom 5. August 1508 (Aussage 394), wo er behauptet, die Väter hätten ihm gesagt: „quod *ante quinque annos* in oppido Wimpine patres ordinis in convocatione per eos ibi celebrata deliberassent et conclusissent ita comprobare praefatam opinionem conceptionis *in oppido Columbarii* in monasterio istius ordinis.“ Darauf bestätigt auch der Lesemeister Dr. Stephanus, am 19. August, nachdem er gefoltert worden war, dass *vor 3 Jahren* ein solches Kapitel in Wimpfen stattgefunden habe, wobei die Sache verabredet worden sei. Er nennt da die Namen der Anwesenden, die Anshelm auch hier dem Protokoll entlehnt und gibt für die Wahl von Bern die nämliche, wenig schmeichelhafte Begründung. Auf der Rückreise habe er dann in Basel mit Wernher die Sache noch näher besprochen, es sei ein Jahr vergangen, darauf kam Jetzer in's Kloster und die Erscheinungen wurden in's Werk gesetzt.

Gründet sich somit die Geschichte von der Wimpfener Verschwörung allerdings auf die Akten, so zeigen doch die oben hervorgehobenen Stellen, wie unsicher und vag die Angaben darüber beschaffen sind. Jetzer redet von der Absicht, die Sache in *Colmar* in's Werk zu setzen,[1]) das korrespondirt mit der in Stettler's Annalen enthaltenen, von Paulus auch besprochenen[2]) Aussage, die er im Jahre 1512 bei seiner Wiederergreifung vor dem Landvogt zu Baden gemacht hat, und von der Paulus mit Recht sagt, dass sie unwahr sein müsse, weil der Schweizer Krieg, der nach Jetzer die Ausführung des Beschlusses von 1506 gehindert haben soll, bereits 1499 stattgefunden hat. Jetzer scheint von Colmar etwas gehört zu haben, was mit seiner Geschichte Ähnlichkeit hatte. Im Berner Kloster befand sich, zur Zeit als Wernher von Basel anwesend war, ein Bruder aus dem Kloster in Colmar, da Wernher durch Jetzer an die Maria unter andern Fragen auch die stellt: de fratre Columbariensi praesenti, quid agendum sit in causa ejus?[3]) Jedenfalls dient die Differenz in Bezug auf den in Wimpfen in Aussicht genommenen *Ort* der Erscheinungen nicht zur Bekräftigung der Sache.

Noch weniger die Differenz in der *Zeit*. Nach Anshelm und dem Anhang zum Defensorium (Murner nennt das Jahr nicht) hätte das Kapitel 1506 stattgefunden; Jetzer sagt im Jahre 1508 aus: vor fünf Jahren und der Lesemeister Stephanus zur nämlichen Zeit: vor drei Jahren. Was gilt nun wohl? Es lässt sich

---

[1]) Er sagt das ausserdem auch schon am 22. Februar; Anshelm 135, Archiv 565, wo statt Coluniacensi, Columbariensi zu lesen ist. [2]) Annales I. 441. Paulus, 26. [3]) Defensorium II. 7.

nicht einmal ermitteln, woher Anshelm seine Angabe nimmt, die von der des Lesemeisters immerhin noch um ein Jahr differirt und von der Jetzer's gar um drei Jahre. Ob er sie wohl nur daraus erschlossen hat, dass Jetzer dann im Herbst 1506 in's Kloster kam? Da die Publikation der Akten der Ordenskapitel[1]) noch nicht bis zu diesen Zeiten vorgeschritten ist, so wissen wir überhaupt nicht, ob 1506 ein Ordenskapitel in Wimpfen gehalten worden ist oder nicht. Das bernische Staatsarchiv enthält — nicht in den Jetzerakten — in einem Sammelbande, Finanzsachen etc. Nr. 17, ein Schreiben des Provincials der teutschen Provinz Predigerordens Petrus Siber für den Frater Stephanus Bolzhurst, Professor der Theologie, eben unsern Berner Lesemeister, das demselben auf eine Reise nach Rom Empfehlungen mitgibt. Es ist datirt: Wimpfen, altera Philippi et Jacobi (2. Mai) 1505.[2]) Vergleicht man nun, was der Lesemeister 1508 aussagt: das Kapitel war vor drei Jahren, dann fand auf der Durchreise in Basel das Gespräch mit Prior Wernher statt, ein Jahr verging, darauf kam Jetzer in's Kloster (Herbst 1506), so weist auch diese Angabe deutlich auf das Jahr 1505 zurück als auf das Jahr des Kapitels. Dann ist der Plan, wenn er überhaupt gefasst wurde, jedenfalls nicht so wie bei Anshelm alsbald in's Werk gesetzt worden, und als Jetzer in's Kloster kam, waren schon fast anderthalb Jahre darüber vergangen und die Sache eine alte Geschichte.

In der entsprechenden Aussage, die der Berner Prior, ebenfalls nach der Tortur, gemacht hat, wird übrigens das Wimpfener Kapitel gar nicht erwähnt. Da bekennt der Prior, in der Fasten (Quadragesima) sei er in der Stube der Väter mit dem Lesemeister und dem Subprior zusammengekommen, auch Jetzer sei dabei gewesen. Da sei das Gespräch auf das Büchlein des Wigand Wirt geraten und man habe den Plan zu den Erscheinungen gefasst; Jetzer habe nichts davon verstanden, darauf sei diesem der Subprior als Geist erschienen etc. Hier ist vollends alles bodenlos. In den Fasten vor Ostern 1507 waren die Erscheinungen längst angegangen, in den Fasten des Jahres 1506 dagegen war Jetzer noch gar nicht im Kloster.

Es zeigt sich hier schon, wie wenig auf diese Folterbekenntnisse zu geben ist. Das Wimpfener Kapitel wird wohl irgendwann in jener Zeit, wahrscheinlich 1505, stattgefunden haben und von Bern

---

[1]) Monumenta ordinis fratrum Praedicatorum historica recensuit B. M. Re'chert. Der 1900 erschienene IV. Band enthält erst die Generalkapitel von 1304—1378. — [2]) Diesen Nachweis verdanke ich Hrn. Staatsarchivar Dr. Türler,

können Prior und Lesemeister dort gewesen sein. Es kann auch im engern Kreise ein vertrauliches Gespräch über die Lage des Ordens in Folge des schlimmen Standes der Kontroverse über die unbefleckte Empfängnis gehalten und der Wunsch geäussert worden sein, es möchte doch etwas geschehen, um der Sache wieder eine bessere Wendung zu geben. Dass aber der Plan von Erscheinungen förmlich festgesetzt und das Berner Kloster als Schauplatz bezeichnet worden sei, ist nicht mehr als ein leeres Geschwätz, und wir hören, wie regelmässig in diesen Dingen, zuerst davon durch Jetzer, der aber so konfus darüber berichtet, dass man schon sieht, wie wenig an der Sache ist.

(Fortsetzung folgt.)

Programm

der

Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion

für das Jahr 1900.

Der Vorstand der *Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion* hatte in seiner Herbstsitzung am 11.—13. September u. a. die eingelaufenen Preisarbeiten zu beurteilen.

Leider war dabei keine Antwort auf die Frage: *Was ist national, was ist international in der niederländischen Kirchenreformation des 16. Jahrhundert?*

Die sechs vorliegenden Abhandlungen behandelten die zwei für Dezember 1899 gestellten Fragen. Zwei davon betrafen die bereits 1895 gestellte, 1898 wiederholte Frage über *die Geschichte und den Einfluss der Wallonischen Gemeinden in den Niederlanden.*

Die eine, in holländischer Sprache geschrieben, ist die Arbeit eines unwissenschaftlichen Kompilators. Die andere in französischer Sprache, in schlichtem, einfachem Stil geschrieben, auf fleissigem Quellenstudium fussend, bekundet einen Autor, der seinen Stoff beherrscht. Aber daneben hat er kaum versucht, das geistige Leben in den Niederlanden vor der Ankunft der Wallonen zu beschreiben; die wenigen darauf bezüglichen Notizen zeugen von Unkenntnis der historischen Entwicklung, sowie des Charakters und der Motive der geistigen Strömungen in diesen Ländern in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts. Die Folge davon ist, dass der Autor sowohl Tatsachen, Zustände und Konflikte in der späteren Geschichte der Reformirten ganz falsch darstellt und den Einfluss der Wallonen mit naiver Voreingenommenheit viel zu hoch anschlägt.

Die Direktoren beschlossen, den Autor wegen der relativen Verdienste seiner Untersuchung mit fl. 150. — zu belohnen, falls er dem Sekretär seinen Namen mitteilen will.

Die Frage, die 1897 mit zweijähriger Frist gestellt wurde: Eine Abhandlung über *die Willensfreiheit, wobei namentlich die neueren Theorien über den Zusammenhang psychischer und physischer Erscheinungen ins Auge gefasst werden sollen,* hatte vier Antworten hervorgerufen.

Die deutsch verfasste musste wegen der unleserlichen Schrift von der Mitbewerbung ausgeschlossen werden. Eine in holländischer Sprache verfasste wurde verworfen, weil der Verfasser keine Ahnung hat von der Frage. Die deutsche Abhandlung unter dem Motto: Non pro, sed in ratione voluntas, bekundet etwas Talent, hat aber die Frage nicht richtig aufgefasst. Auch die noch übrig bleibende deutsche Arbeit mit dem Kennspruch: *Nicht Worte entscheiden über den Charakter einer Lehre, sondern Begriffe,* konnte den Preis nicht erlangen.

I. Die Direktoren haben beschlossen, die Frage über die *Willensfreiheit* von neuem, aber in modifizirter Form zu stellen. Sie wünschen dabei namentlich eine Antwort auf folgende Fragen: *Kann man sich für die Theorie des Indeterminismus (Kants transcedentale Freiheit des Willens) mit Recht auf Tatsachen des Seenlebens berufen? Kann man diese Theorie aufrecht erhalten gegenüber dem, was neuere wissenschaftliche Untersuchungen lehren über die Regelmässigkeit in menschlichen Willensäusserungen, den Zusammenhang zwischen physiologischen und psychischen Erscheinungen, u. s. w.? Welche Bedeutung hat diese Theorie für Religion nnd Sittlichkeit?*

Die Direktoren wollen hiermit nur die Leitpunkte der Untersuchung angeben, nicht eine bindende Einteilung vorgeschrieben haben. Antworten auf diese Frage werden erwartet *vor dem 15. Dezember 1901.*

II. Die Direktoren wünschen weiter, *vor dem 15. Dezember 1902* zu erhalten: *Eine Geschichte der modernen Richtung in den Niederlanden.*

Was nach dem festgesetzten Termin einläuft, kann nicht berücksichtigt werden.

Vor dem 15. Dezember 1900 werden Antworten erwartet auf folgende Fragen: *Was wissen wir, ohne Berücksichtigung des N. T., von Messianischen Erwartungen der Juden in den letzten zwei Jahrhunderten vor Christus bis ungefähr 150 nach Christus? — Eine Abhandlung über den Unsterblichkeitsglauben, sowohl vom religiösen als vom philosophischen Standpunkt betrachtet. — Eine aus den Quellen bearbeitete Geschichte des Separatismus in den Niederlanden im 17. und 18. Jahrhundert.*

Der Verfasser, dessen Preisschrift gekrönt wird, empfängt entweder *400 Gulden bar,* oder die goldene Medaille der Gesellschaft (im Werte von 250 Gulden) nebst 150 Gulden bar, oder endlich die silberne Medaille mit 385 Gulden bar.

Die gekrönten Schriften lässt die Gesellschaft verlegen als Teil ihrer Werke. Eine Zuerkennung eines Teils des Preises, mit oder ohne Aufnahme der Arbeit in die Werke der Gesellschaft, erfolgt nur mit Zustimmung des Verfassers.

Die Bedingungen für die Preisbewerbung sind folgende: Die Arbeiten müssen in holländischer, lateinischer, französischer oder deutscher Sprache, jedoch immer mit *lateinischer Schrift* und in *deutlicher* Handschrift, geschrieben sein. Arbeiten, die mit deutschen Schriftzeichen, oder nach der Meinung der Direktoren undeutlich geschrieben sind, werden sofort bei Seite gelegt. Übersichtliche Kürze, sofern die wissenschaftliche Behandlung darunter nicht leidet, wird als ein Vorzug angesehen.

Die Verfasser nennen ihre Namen nicht, versehen aber ihre Arbeit mit einem Motto und legen ihr ein *versiegeltes Billet* bei, in dem Namen und Wohnort angegeben sind und das mit dem gleichen Motto überschrieben ist. Sie schicken ihre Abhandlung *portofrei* an den Mitdirektor und Sekretär Dr. theol. *H. P. Berlage,* Pfarrer in Amsterdam.

Für die Herausgabe von neuen und verbesserten Auflagen oder von Übersetzungen der unter die Werke der Gesellschaft aufgenommenen Abhandlungen ist durchaus die Erlaubnis des Vorstandes erforderlich.

Jede von der Gesellschaft nicht verlegte Arbeit kann der Verfasser selber veröffentlichen. Das eingesandte Manuskript bleibt aber Eigentum der Gesellschaft, falls sie es nicht dem Verfasser auf seinen Wunsch zurückgibt.

Programm

der

Teylerschen Theologischen Gesellschaft zu Haarlem

für das Jahr 1901.

Bei den Direktoren der Teylerschen Stiftung ist keine Beantwortung eingeliefert auf die im Jahre 1898 gestellte Preisfrage: *„Zu welchen Schlüssen führt eine streng methodisch-historiche Untersuchung bezüglich des Lebens und der Lehre Jesu?“*

Von den Direktoren der Teylerschen Stiftung und den Mitgliedern der Teylerschen Theologischen Gesellschaft wird als neue Preisfrage gestellt, und zwar für einen zweijährigen Termin, so dass die Antworten vor dem 1. Januar 1903 erwartet werden: *„Die Gesellchaft verlangt eine Untersuchung über die verschiedene Bedeutung, in der das Wort Moral gebraucht wird in der ethischen Literatur aus früherer und späterer Zeit, sowie eine Erörterung des Zusammenhangs, der zwischen jenen verschiedenen Auffassungen besteht.“*

Zur Beantwortung vor dem 1. Januar 1902 bleibt die schon im vorigen Jahr gestellte Frage angeboten: *„Komposition und Ursprung des vierten Evangeliums.“*

Der Preis besteht in einer goldenen Medaille von fl. 400 an innerem Wert. Man kann sich bei der Beantwortung des Holländischen, Lateinischen, Französischen, Englischen oder Deutschen (nur mit lateinischer Schrift) bedienen. Auch müssen die Antworten vollständig eingesandt werden, da keine

unvollständigen zur Preisbewerbung zugelassen werden. Alle eingeschickten Antworten fallen der Gesellschaft als Eigentum anheim, welche die gekrönte, mit oder ohne Übersetzung, in ihre Werke aufnimmt, so dass die Verfasser sie nicht ohne Erlaubnis der Stiftung herausgeben dürfen. Auch behält die Gesellschaft sich vor, von den nicht preiswürdigen nach Gutfinden Gebrauch zu machen, mit Verschweigung oder Meldung des Namens der Verfasser, doch im letzteren Falle nicht ohne ihre Bewilligung. Auch können die Einsender nicht anders Abschriften ihrer Antworten bekommen als auf ihre Kosten. Die Antworten müssen nebst einem versiegelten Namenszettel, mit einem Denkspruch versehen, eingesandt werden an die Adresse: „*Fundatiehuis* van wijlen den Heer *P. Teyler van der Hulst,* te Haarlem."

Politik und Moral.

Von *Rud. Gsell,* Pfarrer in Zürich.

Die Haager Friedenskonferenz wäre nicht wert- und resultatlos geblieben, und wenn sie keine andere Folge gehabt hätte, als einer Anzahl von Fragen allgemeinere Aufmerksamkeit und Besprechung zu sichern. Die Friedens- und Schiedsgerichtsfrage, bisher die Reservation, auf der Friedensfreunde und Friedensgesellschaften ihre oft recht ungezügelten Gäule tummelten, ist einmal auch von Diplomaten und Ministern beaugenscheinigt und einer Zukunft wenigstens nicht ganz unfähig befunden worden. Was in den Urwäldern und Prärien des amerikanischen Westens geschah, wiederholt sich auch hier, erst kommt der Trapper, dann der Quäker mit seinem Rösslein, der Baptist, der Methodist, endlich, wenn alles genügend vorbereitet, der Bischof der Wigh Church, die vornehme politische Welt.

Die verschiedenen Fragen, die im Haag die Diplomaten beschäftigt und ihre Völker zu Hause mehr oder weniger in Spannung gehalten, konzentriren sich in derjenigen nach dem Verhältnis von Politik und Moral, d. h. ob und wie weit auch jene einer ethischen Beurteilung unterliege; hic Rhodus, hic salta. Das ist nicht eine blosse Theologen- oder Philosophenfrage, sondern eine solche von eminent praktischer Bedeutung. Alle andern Fragen wie Krieg oder Friede, Schrankenlosigkeit oder Humanisirung des Krieges, Schiedsgericht, Staatenbund u. s. w. sind die praktischen Ausgestaltungen jener einzelnen prinzipiellen und um-

fassenden Frage, der denn auch die Haager Konferenz bezeichnender Weise sofort gerufen als dem philosophischen Untergrund aller Friedens- und Abrüstungsbestrebungen. Der Aufsatz von Prof. Paulsen in Berlin über „Politik und Moral“ in Nr. 17 der „Christl. Welt“ 1899 mit der Redaktionsbemerkung, dass, da die Theologen sich darüber ausschweigen, dem Philosophen das Wort gegeben werde, sowie meine besondern Sympathien für die Bestrebungen der Friedensliga mögen denn auch das Anerbieten zu einem Referat über das angekündigte Thema rechtfertigen.

Wir behandeln:

1) Die augenscheinlichen Berührungspunkte.
2) Die Gegensätze in der Praxis.
3) Kritik der Gegensätze.
4) Resultat: Politik und Moral.

An Literatur wurde verglichen: Waiz „Grundzüge der Politik“, Kiel 1862. Dahlmann, „Politik“, Göttingen 1835. Mohl, „Staatsrecht, Völkerrecht und Politik“, Tübingen 1862—69; Holtzendorff „Prinzipien der Politik“, Berlin 1879; Bluntschli, „Politik als Wissenschaft“, Berlin 1879; Holtzendorff, „Handbuch des Völkerrechts“, Berlin 1879 f.; Lueger, „Die Genfer Konvention“, Erlangen 1876, Lasson, „Prinzipien und Zukunft des Völkerrechts“, Berlin 1871; Caniere, „Die sittliche Weltordnung“, Leipzig 1877; Christ, „Die sittliche Weltordnung“, Leiden 1894; Pfleiderer „Grundriss der christlichen Glaubens- und Sittenlehre“, Berlin 1882; Pfleiderer, „Der ewige Friede“, Rektoratssrede (Deutche Rundschau Oktober 1895), Macchiavelli „Das Buch vom Fürsten“ (Leipzig, Reclam); Paulsen, „Politik und Moral“ (Christl. Welt 1899; ebenda die Entgegnungen von Koppelmann und Elsenhaus).

I. Die gegenseitigen Berührungspunkte.

Ist Moral ihrem Begriffe nach die Summe der Grundsätze der Sittlichkeit überhaupt und ihrer Ausführung im Leben, und zwar als *Ethik* die Wissenschaft von diesen Grundsätzen oder das System der Sitten wie sie sein sollten, als *Betragen* gleichbedeutend mit einem den Vorschriften der Sittlichkeit gemässen Leben, und zwar sowohl als Bewusstsein des sittlich Gebotenen wie als Wille, dem Gebot gemäss zu handeln, so beschäftigt sich die Politik (im Gegensatz zum Staatsrecht, das den Staat nach seinen historischen Grundlagen und in seinen feststehenden Formen darzustellen und die Frage zu beantworten hat, „wie der Staat ist“), mit dem Staat in seiner flüssigen Bewe-

gung, und hat die Frage zu lösen, wie der Staat sein *soll*. Theoretisch, als Aufstellung bezüglicher Grundsätze ist sie *Staatswissenschaft*, praktisch, als Anwendung derselben, *Staatskunst*. Als Wissenschaft oder wissenschaftliche Systeme sind beide *vorschreibende* Wissenschaften, stellen beide Normen auf des Sittlichen, bezw. des staatlichen Handelns. Beide sind aber auch normirt, als Betragen die eine durch die Vorschriften der Sittlichkeit, als praktische Politik die andere durch die von ihr eruirten Grundsätze staatlichen Handelns. Die Grundsätze der Sittlichkeit, als deren Inbegriff die eine sich darstellt, beziehen sich auf das gesamte Verhältnis des Menschen zur toten Welt seines Eigentums und Gutes, wie zur lebendigen Welt der Menschen um ihn her, also auch in seinen natürlich gegebenen wie historisch gewordenen menschheitlichen Beziehungen, Familie, Gemeinde, Staat, Gesellschaft, und befassen sich mit den daraus sich ergebenden Rechten und Pflichten. In ihrem Begriff liegt also schon der Anspruch auf Aufstellung von Normen für das Verhältnis des Bürgers zum Staat, des Staates zum Bürger, der Völker untereinander. Die Grundsätze der Politik beziehen sich in erster Linie auf das Gegenseitigkeitsverhältnis lediglich von Staat und Bürgern, der Staaten unter einander und nur beziehungs- und ableitungsweise, sofern der Staat die Institution zur Verwirklichung der sittlichen Lebensaufgabe der Menschen ist, auch auf die engern Lebensgebiete der Menschen. Insofern stellt sich die Politik theoretisch-wissenschaftlich als besonderes Gebiet der Ethik, als Anwendung ethischer Grundsätze auf das spezielle Gebiet des staatlichen Lebens dar und liegt ein Verwandtschaftsverhältnis schon in ihrem Begriff begründet.

Dem Begriff entspricht auch das Wesen wenigstens des modernen Staates, der aus dem blossen Polizei- und Rechtsstaat zum Humanitäts- und Kulturstaat geworden zur Förderung aller gottgeordneten vernünftigen Zwecke der Menschheit. Folgern wir daraus Notwendigkeit und Pflicht „zweckgemässer“ Zusammenfassung und Verwendung aller Einzel- und Gesamtkräfte in Gesetzgebung und Verwaltung, in Einschränkung der persönlichen Freiheit, so weit die gleichen Rechte anderer und das Wohl des Staates es erheischen, in Förderung ebenso auch der verschiedenen Lebenssphären und Interessen, ja, selbst des Einzelindividuums, so weit die Kräfte des Staates es gestatten, endlich in organischer Eingliederung des Nationalstaates in den Gesamtorganismus der Menschheit, so erhellt auch der Gegensatz modernen Staatslebens zu der antiken Vergötterung des Staates auf Kosten der freien Persönlichkeit und der universellen Menschlich-

keit, und die Tatsache rechtlich zu normirender, also ethischer Verhältnisse und Beziehungen.

Beide, Moral und Politik, haben ferner ihren Grund in der nämlichen sittlichen Weltordnung, sofern sie zwar den in der menschlichen Natur angelegten Zwecken zu dienen haben und die in der Geschichte wirksamen unmittelbaren Ursachen ihrer Entstehung und Bildung immer menschliche Kräfte und Fähigkeiten sind, sofern aber ihr Dasein und Walten das unbedingt notwendige Mittel zur Erfüllung der (göttlichen) Bestimmung der Menschheit ist. Ebenso hängt es damit zusammen, dass beide, die Moral als das in der Weltordnung begründete Sittengebot überhaupt, die Politik als die Anerkennung rechtlicher und darum auch grundsätzlich zu ordnender Verhältnisse und Beziehungen im Staatsleben, ihre sichere Geltung nur finden in der freiwilligen Achtung, die wieder aus sittlichen Motiven entspringt.

Nicht weniger berühren sich beide in gewissen Schwierigkeiten, die sie der wissenschaftlichen Behandlung wie dem Leben selber bieten. „Die Schwierigkeit politischen Handelns liegt darin, dass das Verständnis der uns umgebenden, in steter Veränderung begriffenen Tatsachen in Übereinstimmung zu setzen ist mit der Festigkeit der Überzeugungen, die sich über die höchsten und letzten Entwicklungsziele des Staatslebens in uns gebildet haben. Wir schweben in fortdauernder Gefahr, dass wir entweder von der natürlichen Voraussetzung unserer Wünsche beherrscht, die Bedeutung der Tatsachen verkennen, oder, von der Macht des Erfolges beeinflusst, augenblickliche Abweichungen von der Magnetnadel als Beweise gegen die Richtigkeit der letzten Prinzipien zuzulassen geneigt werden. Um so erhabener ist die Aufgabe der wissenschaftlichen Erkenntnis des Staates. Sie hat den Beruf, die Grenzen festzustellen, welche die Brandung der Parteibewegung nicht überschreiten darf.“ Ist die nämliche Unsicherheit, die Holtzendorff dort betont, nicht dem Gebiet der Ethik überhaupt eigen? Tatsächlich sind nach Aufgabe des alten Schriftprinzips ähnliche Konflikte bei der Aufstellung ethischer Prinzipien absolut unausweichlich, wie schon der Gegensatz von christlicher und positivistischer Moral beweist, die nicht bloss von verschiedenen Quellen und Prinzipien ausgehen, sondern auch betr. des ethisch Zulässigen, Notwendigen, Abzulehnenden zu verschiedenen Resultaten gelangen. Übrigens zeigen die adiaphoristischen Streitigkeiten, dass die Sache auch auf dem Boden des Schriftprinzips nicht so einfach, wie sie dem bibelgläubigen Laien erscheinen mag.

Endlich legt, woran Paulsen erinnert, ein alter Usus bekanntlich auch dem Staate Persönlichkeit bei. Als persönliches Wesen mit denselben Eigenschaften und Tüchtigkeiten wie die Einzelperson wird er auch einer ähnlichen wertschätzenden Beurteilung unterliegen: Seine Zwecke werden an einem höchsten Grad, seine Mittel an allgemeinen Regeln des Handelns gemessen werden. Auch beim Staat wirken die Tugenden der Weisheit, Tapferkeit, Besonnenheit, welche schon die Griechen der πόλις zuschrieben, im Sinne der Erhaltung und Steigerung des Lebens und die entgegengesetzten Fehler, Torheit und Unklugheit, Willensschwäche, Unbesonnenheit, im Sinne der Selbstzerstörung. Wieder ein Beweis, dass die nämliche Sittenordnung über dem Einzelnen wie der Gesamtheit waltet und was dem Einzelnen, auch allen geziemt.

Aus dem Gesagten ergibt sich das Vorhandensein tatsächlicher Berührungen und Beziehungen zwischen Moral und Politik. Volksmund und Volksgefühl verlangen denn auch unter normalen Verhältnissen gebieterisch die Anwendung moralischer Grundsätze auch in der Politik. Sie sehen auch bei den beliebtesten politischen Personen nur bis zu einem gewissen Grade über die Mängel in ihrem Privatcharakter hinweg und Ludwig I (Lola Montez) wie Crispi haben es erfahren müssen, wie gefährlich es sein kann, sie herauszufordern; der wachsende Unwille wird, man denke an Metternichs Sturz, den Tyrannen und sein ob auch von noch so glänzenden Erfolgen begleitetes System hinwegfegen und ganz sicher wird, wo es sich um Persönlichkeiten eines andern Staates handelt, an moralischem Masstab entschieden zwischen guten und schlechten Politikern, zulässigen und verwerflichen Mitteln der Politik. Wenn man sagen wollte, dass Ideen und ideale Ziele keine Wirklichkeit im Leben haben, so würde man sich in einer groben Täuschung befinden. Die im Volksgeist wirksam gewordenen Ideen sind höchst bedeutsame und gewichtige Tatsachen des Staatslebens, deren Missachtung und Verkennung von grösster politischer Unweisheit zeugen würde. Das Volksgewissen kann verhetzt, eingeschläfert, durch Erfolge verblendet werden; eine augenblickliche gespannte Lage, die vollendete und nicht mehr zu ändernde Tatsache eines Krieges kann jede wirksamere Opposition zum Schweigen bringen und alle Parteien einigen gegen den gemeinsamen Feind — sobald die Spannung nachlässt, Ruhe und Überlegung zurückkehren, wird auch dieselbe Unterscheidung wieder erwachen. Das Volksgewissen wird sich den Zusammenhang auch von öffentlicher Schuld und Strafe, das Be-

wusstsein einer rächenden Nemesis auch über einer immoralischen Politik nicht nehmen lassen: die Weltgeschichte ist das Weltgericht.

Die Gegensätze in der Praxis.

Vergebens aber suchen wir in der Praxis die durchgehende Übereinstimmung der Politik mit den Forderungen der Moral. Eine Dissonanz gibt es freilich nicht für die Stufe der Barbarei, wie der antiken Welt. Darum denn auch eine skrupellose Politik wie die im Hause Romanow, von der v. der Brüggen „Wie Russland europäisch wurde", das ganze Buch und vor allem das resumirende Schlusskapitel, ein anschauliches, nur kein erbauliches Bild gibt. Für die antike Welt fällt Staatspolitik und Staatsmoral zusammen: Die virtus der Römer deckt sich nicht mit unserm Tugendbegriff. Aber auch auf dem Boden moderner Kultur- und angeblich christlicher Staaten stand und steht die Politik nicht auf der Höhe der zeitgenössischen Moral. Eine morallosere und verwerflichere nach Aussen und Innen lässt sich nicht leicht denken als diejenige des Kirchenstaates aller Zeiten. Es bedarf nicht der Übertreibungen Griesingers in seinen „Mysterien des Vatikan", nur der Erinnerung an das eine Wort „Jesuiten" und „Jesuitismus", die Systematisirung päpstlicher Politik. Die unheilbare Kollision mit dem Sittengesetz scheint der Fluch jeder Hierarchie zu sein. Mit neuesten Exempeln als irrig zu belegen wäre freilich der auch schon daraus gezogene Schluss: je weniger Einfluss man der Religion auf die Angelegenheiten des Staates gestatte, um so lauterer und würdiger werde dessen Politik — es gibt Schurken mit und ohne christliche Maske.

Für den modernen Staat kommt die Moral wesentlich von drei Gesichtspunkten in Betracht: 1) in dem Verhältnis der Unterordnung der Staatsbürger unter die Staatsgewalt; 2) in dem Verhältnis der Überordnung der Staatsgewalt über die Staatsbürger; 3) in dem Verhältnis der Staaten zu einander, die beiden erstern bestimmt durch das Staatsrecht, Verfassung und Gesetz, das dritte durch Staatsverträge und Bündnisse, durch internationales und eventuell Völkerrecht. Verletzungen der Moral in der einen oder andern Beziehung, eine wort- und treulose Kabinetspolitik nach Innen oder Aussen, eine schwächliche Opportunitätspolitik, die Majorisirung der schwächeren Parteien durch die stärkern, die Anwendung unlauterer Mittel, der List und Lüge, im politischen Kampf, die Obstruktion, der Krieg, wird das einfache sittliche Bewusstsein als einen Schlag ins Angesicht em-

pfinden. Es wird ihm nicht immer leicht werden, die mindestens gelegentlich doch mitwirkenden ethischen Faktoren — man denke an das Bekanntwerden des Bismarck'schen Rückvertrages mit Russland, an die verschiedene Beurteilung der Konversion Heinrich's IV. von Frankreich — in Anschlag zu bringen. Es steht vor der Tatsache der wirklichen oder scheinbaren Auflösung des Moralprinzips auf einem der wichtigsten Lebensgebiete und damit vor einer Reihe bedeutsamer Fragen: wie soll das, was im privaten Leben als hoch und heilig, als Pflicht und Gebot gilt, im politischen Leben, im gegenseitigen Verkehr von Regierenden und Bürgern, im Rivalitätskampf, im internationalen Staatenverkehr, ausser Kurs gesetzt, wertlose Münze sein? und umgekehrt, was dort verwerflich und niederträchtig ist, Lüge und List, zweideutiges, verräterisches und verschlagenes Wesen, Egoismus, Rücksichtslosigkeit und Gewalttätigkeit, hier den höchsten Preis besitzen? Hier soll man die Worte brauchen, um die Gedanken zu verbergen, die schillernde Phrase, das Orakel Trumpf sein? Die Tafeln des Gesetzes mit sämtlichen Ausführungen des Exodus, für's Privatleben nicht tief genug zu hängen, sollen zerschellt werden, sobald es sich um Plichten von Volk zu Volk handelt? Mögen auch Pflichten und Aufgaben und Gebote schwer genug und nur mutatis mutandis von einem Gebiet auf's andere zu übertragen sein — soll und kann denn die Welt so auf den Kopf gestellt werden, dass das Gebot der Liebe zwischen Völkern, die sich doch auch ihrer Freundschaft versichern, gar nichts mehr gilt? Wo bleiben denn die „christlichen" Nationen, die Fürsten und Obrigkeiten von „Gottes Gnaden"?

Und während das sittliche Bewusstsein so frägt, tönt ihm von der andern Seite in allen Tonarten, von Mitleid und Erbarmen bis zu Hohn und Spott und kalter Verachtung die Antwort entgegen: das Ich vor dem Fremden, der Egoismus vor dem Altruismus, der Grosse vor dem Kleinen, der Starke vor dem Schwachen, die Kultur vor der Barbarei; was ihren Zwecken dient, ist recht, was ihnen hinderlich, verwerflich, Macht ist Recht, Klugheit das einzige Sittengebot, Schonung, Rücksicht, Gentilität nur, falls im eigenen Interesse, angezeigt; im Privatleben mögen Gefühle und Rücksicht auf Anstand und Sittlichkeit den Ausschlag geben über reale Tatsachen, der Staat durch das Recht den Schwachen schützen vor Übergriffen der Starken; aber selbst in der innern Politik ist allein das Kräfteverhältnis und der Vorteil massgebend, Gefühl nur Umhängeschild und Tugend nur Mittel zum Zweck; das Legalitätsprinzip könne wohl als Grundlage der politischen Handlung ganz wichtig sein, aber nie das

ausschliesslich massgebende, die Verletzung einer positiven Gesetzesvorschrift aus dem niedern Rang eines entschuldigungswürdigen oder verzeihlichen Vergehens zur verdienstvollen Notwendigkeit der Politik werden. (So selbst Waiz pag. 153) Und gäbe es da noch ein Recht, so gebe es keines und könne es keines geben im Verkehr der Völker; ihm fehle schon das Kriterium der Erzwingbarkeit. Der Staat ist nicht da für die Ideale der Wahrheit, Gerechtigkeit und Liebe. (Lasson)

Man hat also die Erfahrung des Gegensatzes von Moral und Politik in der Praxis legalisirt, hat tatsächlich, von der Macht des Erfolges beeinflusst, augenblickliche Abweichungen von der Magnetnadel als Beweis gegen die Richtigkeit der moralischen Prinzipien genommen. Man muss erstaunt sein, Leute von persönlich unanfechtbarer Ehrenhaftigkeit, die als aktive Politiker und Staatsmänner auch schwerlich die praktischen Konsequenzen ihrer Lehren ziehen würden, auf solchem Standpunkte zu finden. Tatsächlich aber muss sich auch bei Pfleiderer seit seiner ersten Auflage seiner „Glaubens- und Sittenlehre“ 1882 bis zur Rektoratsrede 1895 eine Wandlung im Sinne der „Realpolitik“ vollzogen haben und Adolf Lasson, einst viel angefeindet und halb vergessen, ist mit der Haager Konferenz wieder zu Ehren gekommen.

Die Gegensätzlichkeit von Politik und Moral begegnet uns in einer doppelten Auffassung, teils in derjenigen einer absoluten Scheidung, teils in der Annahme einer doppelten Moral a) für die Politik b) für die übrigen Lebensgebiete und Ausgleichversuche, wie bei Waiz, Holtzendorff, Paulsen wird der Vorwurf nicht ganz erspart bleiben können, dass sie die Moral auf ein Prokrustesbett spannen.

Der klassische Hauptvertreter der „Realpolitik“ ist bekanntlich Macchiavelli gewesen und nach ihm bezeichnet man die ganze die Politik von der Moral dispensirende Richtung als „Macchiavellismus“. Der Fürst, der Machthaber, hat nach Macchiavelli's „Buch vom Fürsten“ — Paulsen hat die Hauptstellen hinreichend ausgezogen — nur ein Gesetz seines Willens und Wesens: die Erhaltung und Steigerung seiner Machtstellung; was dem dient, ist politisch notwendig. Die Moral ist bei der Beurteilung politischer Handlungen, wenigstens unter dem Gesichtspunkt der Politik, vollständig auszuschalten; was sonst Lüge, Betrug, Gewalt, Grausamkeit genannt wird, gehört nun einmal zu den Mitteln, mit denen Macht erhalten und erworben wird; sie unterliegen daher hier nur dem technischen Urteil, ob sie geschickt und zweckmässig gebraucht sind.

„Mögen andere", heisst es im 15. Cap. des „Buches vom Fürsten", „eingebildeten Staatswesen nachgehen, ich will der Wirklichkeit der Dinge nachgehen." Und hier gilt:

„Für einen Fürsten, der sich in der Macht behaupten will, ist es notwendig, dass er lernt, nicht „gut" sein zu können und davon je nach der Notwendigkeit Gebrauch oder nicht Gebrauch zu machen. Denn ein Mann, der in allen Lagen aus dem Guten seinen Beruf macht, muss unter so vielen, die nicht gut sind, zu Grunde gehen."

Und weiter im 18. Capitel:

„Trage also der Fürst nur Sorge, zu siegen und die Herrschaft zu behaupten, die Mittel werden immer für ehrenwert erklärt und gelobt werden, denn der Pöbel lässt sich immer durch den Schein und den Erfolg trügen; in der Welt gibt es aber nur Pöbel."

„Der Fürst muss Fuchs und Löwe zugleich sein: Löwe, um rechtzeitig Gewalttat zu üben, Fuchs, um Schlingen zu erkennen, und zu legen."

„Die sich allein auf den Löwen versteifen, verstehen die Sache nicht. Es kann und darf ein kluger Gebieter nicht Wort halten, wenn dieses Worthalten zu seinem Schaden ausschlagen würde, und wenn die Gründe verschwunden sind, die ihn bewogen haben, es zu geben. Wären die Menschen alle gut, so würde diese Vorschrift nicht gut sein, da sie aber erbärmlich sind und dir nicht Wort halten würden, so brauchst du es auch ihnen nicht zu halten."

Macchiavell will aus seiner Zeit verstanden sein, die eine Moral nicht kannte, wo die Moral kirchlich korrumpirt war (die Borgia's in Rom), sein Buch insbesondere aus dem Zweck, seinen Verfasser dem Lorenzo dei Medici für politische oder Kanzleiaufgaben zu empfehlen, Tatsachen, an deren eine Holtzendorff, an die andere der Herausgeber der Reclam'schen Übersetzung, an beide Macchiavelli's Biograph Villari erinnert. Heutzutage gibt es denn doch eine öffentliche Meinung, die auch an politische Handlungen einen moralischen Masstab anlegt, auch wenn die Fürsten ihn vergessen sollten. Dennoch hat der Macchiavellismus, im Gegensatz zu dem idealen Schwung der 40er Jahre wieder seine Anhänger gefunden, wie oben gezeigt worden.

Koppelmann stellt zwar Bismarck als Vertreter einer auf politischem Gebiete bis dahin unerhörten Aufrichtigkeit hin. Vielleicht doch zu sehr nach Busch's „Bismarck und seine Leute"; denn die Ideallosigkeit der Bismarck'schen Schule, die Korruption der Gesinnung in des Kanzlers Umgebung, spricht nicht dafür,

und zutreffender ist wohl das Urteil Paulsens, der den Umschwung in der Auffassung mit den beiden Tatsachen Paulskirche und Bismarck bezeichnet. Auch die „Realpolitik“ Lassons und teilweise Pfleiderers dürfte sich vielleicht etwas an den Ruhm des Bismarck'schen Namens anschliessen.

Nicht wesentlich verschieden von dem Standpunkt gänzlicher Ausschaltung der Moral aus der Politik ist der andere, der, die Divergenz nicht bloss als gegenwärtiges, sondern als bleibendes und unüberwindliches Faktum nehmend, offen oder mit ungenügender Verwahrung gegen den Vorwurf einer doppelten Moral eine solche statuirt.

Unter den Glaubenssätzen dieser Politik voran steht derjenige von dem unbedingten Selbstzweck des Staates. Das konstitutionelle System, das die bei Macchiavelli und selbst bei St. Pierre noch selbstverständliche Identifikation von Fürst und Staat auflöste, hat das Dogma in seinem Grunde nicht berührt. An Stelle des selbstherrlichen Fürsten tritt einfach der selbstherrliche d. h. ebensowohl souveräne wie sich selber als Zweck setzende Staat. Er ist zwar (Pfleiderer, deutsche R. a. a. O. pag. 82) „der Leib, den die individuelle Volksseele sich selbst gebildet hat, um mittelst seiner ihr eigentümliches Wesen in der Welt zu behaupten und ihre besondern Kulturaufgaben in der Welt zu erfüllen“; „er muss sich“ (Holtzendorff a. a. O. p. 167) „erhalten, um seine Kulturaufgabe zu lösen“, womit doch immerhin die Kulturaufgabe über den Staat gestellt und seine Existenzberechtigung von ihrer Lösung abhängig gemacht wird. Allein wenn Holtzendorff aus jener Zweckbestimmung noch die Möglichkeit einer ständigen internationalen Justizbehörde, sowie Gemeinschaftsanstalten für Verwaltungsangelegenheiten im Interesse mehrerer Staaten, die Möglichkeit eines freiwilligen Völkerbundes argumentirt, so ist nach Pfleiderers Rektoratsrede jeder derartige Völkerbund ein abstraktes, d. h. jedes konkreten, praktischen Inhalts bares Ideal und die höchste Kulturaufgabe des Staates besteht dann noch in seiner Selbsterhaltung, seis auch auf Kosten höherer aber nur durch eine solche Einigung zu erreichender Kulturzwecke: Der Staat ist sich selber Zweck.

Ist der Staat sich selber Zweck, so begründet das auch den Anspruch auf Souveränität und Selbstbestimmung, sowohl bez. Gesetzgebung im Innern als Stellung nach Aussen. Staatliche Selbständigkeit und Souveränität sind eigentlich nicht absolut identische Begriffe. Jene verändert sich im Lauf der Weltgeschichte, ist ein mehr oder weniger fliessender Begriff. Im Gegensatz zur Souveränität als einem staatsrechtlichen Akt ist sie

in jedem Augenblick erst zu erweisen; ihr Masstab ist die Fähigkeit, durch nationale Gesetze den eigenen Bedürfnissen zu genügen. Der Einfachheit wegen seien aber die Begriffe als gleichbedeutend genommen! Der Staat ist souverän, er ist das durch Selbstbestimmung organisirte Volk und seine Freiheit besteht dadurch, dass er sich selbst das Gesetz gibt, dass er unabhängig von fremder Gewalt sein Leben nach eigenem Ermessen ordnet und als Herr im eigenen Hause keinen fremden Eingriff in sein Gebiet gestattet. Damit ruht seine Freiheit auf der Macht, sich selbst zu behaupten und er erhält seinen Frieden durch seine Kriegstüchtigkeit, die allgemeine Wehrpflicht und Waffenehre. Wie jedes Volk seine Eigentümlichkeit in Sprache und Sitte, Bildung und Kunst ausprägt, so kommt ihm auch seine besondere Rechtsordnung zu; der Staat, der sie darstellt, muss darum unabhängig sein von jedem Gesetz oder Willen ausser ihm, sonst würde dem Volk seine Selbstbestimmung verkümmert. Darum sind die Staaten selbstherrlich. *Mit der Unterwerfung unter eine gemeinsame Staatenordnung hören sie auf Staaten zu sein und würden Untertanen.* Ebenso wenig zulässig wie eine gemeinsame Staaten- und Rechtsordnung, ob Völkerbund oder Weltstaat, ist darum auch ein internationales Schiedsgericht, da (so Pfleiderer) dem Staat allein die Entscheidung zusteht, ob ein wesentliches Lebensinteresse, eine Frage der Souveränität in dem Anspruch eines Gegners liegt.

Der Staat ist deshalb — so die weitere Folgerung — von Natur aus egoistisch. Mag der Einzelne altruistischen Gefühlen zugänglich sein, sie als seine Zierde betrachten, mögen dieselben im Privatleben gelegentlich zum Durchschlag kommen — der Staat, ob auch als Persönlichkeit gedacht, hat keine Gefühle, kennt keinen Trieb, als den der Selbsterhaltung. Er muss sich selbsterhalten, um seine Kulturaufgabe zu lösen; aber er löst seine Kulturaufgabe, um sich selber zu erhalten. Alle Fürsorge für die Bürger, aller Verkehr nach Aussen dient demselben Zweck und hat seine Grenze an diesem Zweck. Jene Fürsorge hört auf und wandelt sich in Opfer der Bürger, ihres Eigentums, ihres Lebens, wo der Zweck es erfordert; der Verkehr wird eingeschränkt, abgebrochen: und bist du nicht willig, meiner Ehre, meiner Macht, meiner Unabhängigkeit oder meinem Ausdehnungsbedürfnis im Wege, so brauch ich Gewalt, und der Krieg, ohnehin auch im Frieden nur latent, ist da. Der Staat, souverän in der Bestimmung seines absoluten Bedürfnisses, hat auch allein über die Mittel zu bestimmen.

Das Mittel der Selbstbehauptung ist nach Innen das Recht. Es ist geschichtlich gewordenes und werdendes, ist Gewohnheitsrecht, den jeweiligen im geschichtlichen Verlauf sich wandelnden Bedürfnissen des Staates entsprechend. Das Recht setzt die stete Bereitschaft und Macht zu seiner Behauptung voraus. Sein Kriterium ist die Erzwingbarkeit. Die Rechtspflege wird Rechtszwang. Dabei wird allseits betont, dass die freiwillige Unterwerfung unter das geschichtliche Recht zwar eine Anforderung der Moral, aber ebenso auch Anforderung und Mittel der Selbsterhaltung sei, ohne welche eine friedliche und gedeihliche Entwicklung des staatlichen Lebens nicht denkbar wäre.

„Alles Recht in der Welt", sagt Jhering, „ist bestritten worden; jeder Rechtssatz, der da gilt, hat erst denen, die sich ihm widersetzten, abgerungen werden müssen und jedes Recht des Volkes wie des Einzelnen setzt die stetige Bereitschaft zu seiner Behauptung voraus." Besonders gilt das von völkerrechtlichen Normen, von den Versuchen, auch den Verkehr der Staaten unter einander rechtlich und gesetzlich, also nach den Anforderungen des sittlichen Bewusstseins, zu ordnen. Der Beweis für die Möglichkeit einer Isolirung der Kulturstaaten ist zwar nicht zu erbringen. Gewisse sittliche Forderungen liegen denn auch im Bewusstsein der Völker, teils zwar einfache Übertragungen aus der Privatmoral, anderseits aber auch beachtenswerte Versuche, in einem Völkerrecht die Ausgleichung zu erstreben, in der tatsächlich gegebenen Wechselwirkung zwischen den Kräften und Prinzipien einerseits der Nationalität und anderseits des Kosmopolitismus nach dem Masstab universaler rechtlicher Notwendigkeit und nationaler Freiheit. Sie können auch im Interesse der Vergleichsstaaten selber liegen, was der Einzelstaat an Freiheit und freier Bewegung einzubüssen scheint, sich wieder ausgleichen in der relativen Sicherheit und Förderung seiner Kultur-Interessen. Aber ihnen und damit allem, was als Völkerrecht aussieht oder angestrebt wird, mangle, verglichen mit Staatsrecht, Strafrecht, Zivilrecht, jede Positivität sowohl hinsichtlich der Rechtsquelle, da es ausserhalb des einzelnen Völkerrechtssubjektes keine Recht erzeugende Macht geben könne, als hinsichtlich des Rechtszwangs, da ihm die Rechtsmittel fehlen, welche für Zwecke des Urteilsvollzugs der Zivil- und Strafprozess geschaffen hat. Dem Völkerrecht fehle die formelle Sanktion, deren das materielle Recht zu seiner Geltung bedürftig sei. Es ist also lediglich eine Frage des Bedürfnisses und Sache der Freiwilligkeit und hat seine Schranken am natürlichen Egoismus, am Selbsterhaltungsrecht, an der Souveränität und Selbständigkeit der

Staaten. Kein Staat wird gegen seine klar erkannten Bedürfnisse durch jene Normen irgend welchen Zwang sich auferlegen lassen — und es gibt keine Macht, die ihn dazu zwingen könnte — und da er eben dasselbe auch bei andern vorauszusetzen hat, so ist das gegenseitige Misstrauen und der Krieg der natürliche Zustand zwischen den Völkern, der Friede und friedliche Verkehr nur ein Waffenstillstand auf Zeit oder ein Krieg, dessen minder blutige Waffen jederzeit durch Kanonen und Gewehre ersetzt werden können.

Jenes Misstrauen, das aus dem Privatverkehr mit der Befestigung bestimmter Rechtsformen und dem daraus resultirenSicherheitsgefühl allmählig geschwunden, beherrscht denn noch den ganzen internationalen Verkehr trotz aller Waffenrüstungen oder vielleicht auch wegen denselben. Vollends hat der Dreyfussprozess die Welt in eine Sphäre hineinschauen lassen, die man wohl ahnte, indes in diesem Grade kaum für möglich gehalten. Die im Privatverkehr verächtlichsten Charakterzüge legalisirt die Politik: ein ganzes raffinirtes System gegenseitiger Spionage, bezahlte agents provocateurs, direktes Ableugnen feststehender Tatsachen, gegenseitiges Sichüberlisten, Ignoriren des feierlichst gegebenen Ehrenwortes — und zwar gleicherweise von einem Staat wie vom andern — zeigt, wie weit das Dogma vom Egoismus und Selbsterhaltungsrecht sich über die einfachsten Grundsätze der Moral hinwegsetzt und kein höheres Recht und Gesetz mehr über sich kennt. Der Zweck heiligt auch da die Mittel. Seine Sanktion erhält das ganze Gebahren durch die Vertröstung, dass der andere Teil ja doch auch das Gleiche tue, dass man sich also lediglich im Stand der Notwehr befinde.

So ist denn auch der Krig lediglich das Mittel der Selbsthülfe, wenn andere Mittel nicht mehr verschlagen, das notwendige Mittel, dem Recht, dessen Quelle der Staat selber ist, Nachdruck zu verschaffen. Er ist ebenso ein Glied der göttlichen Weltordnung wie der Staat, weil er zu dessen Wesen gehört, weil nur der Staat auf Selbständigkeit Anspruch machen kann, der auch im Falle ist, sie mit Gewalt durchzusetzen. Es ist das einzige Mittel, um Ehre, Macht, Recht, Unabhängigkeit des Staates, der sonst schutz- und rechtlos dastehen würde, zu wahren. Er ist der notwendige Faktor im historischen Entwicklungsprozess, liegt im Ausdehnungs- und Änderungsbedürfnis der Völker und sein Aufhören bedeutete den Kulturstillstand. So sehr liegt er in der Natur der Völker, dass man ihn den natürlichen Zustand unter den Menschen (so schon Cicero, Spinoza, Hobbes „homo homini lupus"), und so schon in der Natur der Staaten, dass man

ihn den natürlichen Zustand unter den Staaten genannt hat. Das Aufhören der Kriege und das Eintreten eines ewigen Friedens auf Erden ist ein unerreichbares Ideal. Der Krieg ist in Natur und göttlicher Weltordnung so fest begründet wie Schmerz und Krankheit und Leiden aller Art, die das unvermeidliche Saatfeld für volle Kraft, Gesundheit, Entwicklung sind. Manche Tugenden könnten sich, namentlich im vollsten und schönsten Umfang, ohne Krieg gar nicht entwickeln. Der Krieg erst gibt dem Einzelnen das volle Gefühl der Zugehörigkeit zum Staat. Er ist vor allem auch der höchste Träger der Kultur, unentbehrlich für deren Entwicklung, für Verbreitung der Zivilisation, die Notwendigkeit der Kolonisation, das ganze Leben der Menscheit. Er ist das urwüchsige, treibende, gesellschaftbildende Element, die bewegende Kraft der Geschichte. Nicht nur, dass kein Widerspruch zwischen Krieg auf der einen, Kunst und Wissenschaft und Kultur auf der andern Seite, verdanken diese vielmehr ihre Entwicklung und Ausbildung zum guten Teile dem Kriege; er ist ihnen nicht nur nicht hinderlich, sondern förderlich. Der Satz muss notwendig falsch sein, dass der Krieg gegen die Ethik verstosse. Er hat im Gegenteil die höchste ethische und sittliche Bedeutung, ganz besonders, wenn er zur Verteidigung der Ehre und sonstiger Güter erforderlich ist.

Der Krieg ist als Notwendigkeit schlechthin nicht eine Aufhebung oder Suspension des Rechts. Er ist sich selber Recht und schafft wieder besondere Formen des Rechts, nicht gemäss den Grundsätzen irgend welcher christlichen oder philosophischen Moral, sondern einzig zu messen an seinem eigenen Zweck: Niederwerfung und Zwingung des Gegners. Es kann keine Rechtssätze geben, welche der Kriegführung und der über ihm stehenden Staatsgewalt in den von ihnen zur Erreichung des Zweckes notwendig erachteten Massnahmen Schranken errichten wollen. Unzulässig und unbegründet sind alle über den Zweck hinausgehenden, also unnötigen Gewaltmassregeln: das Mittel des Krieges selber muss so unbeschränkt, die Gewalt so gross sein, wie der Zweck es erfordert. Ja, militärische Schriftsteller wie P. v. Hartmann, Clausewitz, besonders provokatorisch v. Rüstow, und gelegentlich Moltke, meinen, die Natur des Krieges, die keine andern Rücksichten als die Erreichung des Kriegszieles kennenden militärischen Verhältnisse und Ansprüche ertragen absolut keine Rechtsschranken und könnten schlechterdings an kein Gesetz gebunden sein. Im Fall der Anerkennung des Krieges, den er für sich persönlich vom Standpunkt der Moral Jesu verwirft, hält auch Paulsen die Berechtigung von List und Täuschung des

Gegners aufrecht, mit der Begründung, dass Aufrichtigkeit nur da möglich, wo auch Vertrauen, dieses aber bei keinen der kriegführenden Parteien vorhanden, eine jede sich des schlimmsten von Seite der andern versehe und versehen müsse.

Den Krieg einmal als notwendiges Mittel zur Durchsetzung nicht eines Rechtsanspruches, sondern eines Anspruches überhaupt anerkannt, ja, als eine der vielen Formen im naturnotwendigen und gottgeordneten Kampf um's Dasein, als Träger und Förderer der Kultur, als Vater der höchsten Tugenden, wird man natürlich auch von allen Versuchen zu seiner Beseitigung, gipfeln sie nun in der Forderung internationaler Schiedsgerichte oder eines Völkerbundes oder gar in der Idee einer allgemeinen Abrüstung und des ewigen Friedens, gering denken: vom „Traum und nicht einmal ein schöner Traum" bei Moltke bis zum Hohn und Spott über die Ideologen und Idealisten, bis zum härtesten Urteil über die Vaterlandslosigkeit der Schwärmer, bis zum Vorwurf des Verbrechens das man damit an der Menschheit begehe. Mögen immerhin kleinere Streitigkeiten, besonders wenn sie sich juristisch präzisiren lassen, schiedsgerichtlich auszutragen sein, so lassen sich doch die grossen Konflikte der Völker und Staaten, die dringenden Bedürfnisse der Selbsterhaltung, Existenz- und Ehrenfragen eines Volkes. die grossen Aufgaben der Geschichte, der Staatenumbildung, nicht durch Richtersprüche erledigen und namentlich könne in all den Fällen, bei denen die nationale Gesinnung eine Rolle spielt, von einem Schiedsspruch durch Dritte, ausserhalb der Nation stehende, keine Rede sein. Übrigens handle es sich auch nicht bloss um einen Staatenkampf, sondern in noch weit mächtigerer und unüberwindbarerer Weise um einen Kultur- und Racenkampf, an dem ein Aufhören der Staatenverschiedenheit nichts ändern würde. Kurz, die gewaltsamen Kämpfe unter den Menschen werden nicht aufhören.

Gegenüber der sittlichen Weltordnung und dem Moralgesetz wird also überall das Inseresse, die Ehre, die Souveränität, das Selbsterhaltungsrecht, selbst der nackte Egoismus des Staates als höchster Trumpf ausgespielt, gegenüber der sittlichen Freiheit als notwendiger Voraussetzung aller sittlichen Verantwortlichkeit das Moment der Notwendigkeit betont, um die Politik aus Sphäre und Bereich des im Privatleben verbindlichen Sittengesetzes herauszuheben, sie unter die Kontrolle gewissermassen einer eigenen, unzweifelhaft laxeren Moral zu stellen, ergo die Einheitlichkeit des Sittengesetzes aufzulösen und eine doppelte Moral, eine für das Privatleben und eine solche für die Politik, zu statuiren.

Kritik der Gegensätze.

Um zuerst den Satz zu berühren, dass der Staat an sich Selbstzweck, alles andere nur Mittel seiner Erhaltung und Förderung sei, so ist derselbe schon logisch unhaltbar. Absoluter Selbstzweck kann nur der Absolute selber sein. Alles andere ist im Causalzusammenhang ebenso Wirkung wie Ursache, Mittel wie Zweck. Ausdrücklich statuirt man ja auch den „Kulturzweck" des Staates und ordnet damit den letztern dem andern unter. Verwerflich aber wird der Satz, wenn man davon die Souveränität des Staates in der Bestimmung der Mittel, die seinem Zweck dienen, ableitet und dass jenem mindestens gelegentlich auch die Moral geopfert werden müsse. Zweck und Mittel sind von einander nicht zu lösen. Sie stehen und fallen gemeinsam auch für die ethische Wertung. Sittlich anständig und erlaubt kann kein Zweck sein, wenn nicht auch die Mittel vor dem Richterstuhl der Moral zu bestehen vermögen, und insbesondere keines heilig, es seien denn auch die Mittel dieses höchsten Prädikates würdig. Wohl aber können niederträchtige Mittel einen an sich ganz berechtigten Zweck — man denke an Michael Kohlhaas bei Kleist — und kann ein verwerflicher Zweck auch sittlich indifferente oder erlaubte und unanstössige, ja in Verbindung mit einem edlen Zweck edle Mittel ihres Nimbus berauben. Niemals kann also der angebliche Selbstzweck des Staates, richtiger der Staatsegoismus, an sich verwerfliche Mittel wie Lüge, Spionage, agents provocateurs, Verrat, Revolution, Krieg, rechtfertigen und decken. Auch die Gegenseitigkeit kann einen Entschuldigungsgrund nicht abgeben, und so weit man sich auf die Notwendigkeit beruft, die solche Mittel als die u. U. einzigen und darum unentbehrlichen kenne, so stehen wir eben wieder vor dem Satz von dem die Mittel heiligenden Zweck, ganz abgesehen davon, dass wir als Menschen wenig allwissend sind und es gar oft verfrüht sein dürfte, von keinem andern „möglichen" Ausweg zu reden. Sehr problematischer Natur ist die Rechtfertigung der Unaufrichtigkeit und Lüge in der Politik, der List u. s. w. im Kriege, bei Paulsen: dass Wahrheit und Aufrichtigkeit immer das Vertrauen zur Voraussetzung hätten; wo kein Vertrauen, sei auch keine Wahrheit möglich; in Diplomatie und Krieg aber fehle jedes andere Vertrauen mit Ausnahme desjenigen zu den schlechtesten Absichten des Gegners, woraus sich der Schluss von selber ergebe. Mit Fug ist dagegen von Koppelmann darauf hingewiesen worden, dass die private Lüge mit ebenso viel oder wenig Recht sich auf die nämlichen Gründe berufe. Somit stossen wir m.

E. auf einen springenden Punkt: wir können das Auseinandergehen von Politik und Moral begreifen; aber eine Rechtfertigung sollte der Gegensatz, sollte das Dogma von dem die Mittel heiligenden Zweck bei Theologen und Philosophen nicht finden, am allerwenigsten mit Gründen, deren traurige Konsequenzen für das Privatleben dann auch nicht beanstandet werden dürfen. Oder wäre es wahr: quod licet Jovi, non licet bovi?

Die Unchristlichkeit und Immoralität des Krieges darzutun, sollte unter Christen nicht mehr nötig sein, am wenigsten unter Theologen. Lassen sich auch, vor allem, wenn man zum A. T. seine Zuflucht nimmt, Bibelstellen zur Rechtfertigung auftreiben, und bleibt es auch wahr, dass Jesus selber gar nirgends sich direkt gegen den Krieg ausspricht, so sollte man über solche Buchstabenklauberei doch so weit hinaus sein, um zuzugeben, dass mit dem christlichen Prinzip, nenne man es nun Gottessohnschaft oder Liebe, der Krieg schlechthin unvereinbar ist. Es bleibt einfach eine himmeltraurige Tatsache, wenn geschichtskundige Theologen immer noch den Krieg als Träger der Kultur rechtfertigen oder gar preisen, nur darum, weil aus dem Tode glücklicherweise — die Theologen reden sonst von Gnade Gottes — wieder neues Leben emporsteigt; dass glaubensstarke Theologen sich noch immer darauf berufen, Kriege habe es immer gegeben und werde es darum immer geben, die Menschen würden nun einmal nicht anders — während sie selber eine Erlösung von Sünde predigen und vom Christentum reden, das neue Menschen schaffe, von einem neuen Himmel und einer neuen Erde, einer Hütte Gottes unter den Menschen; dass naturkundige Philosophen kritiklos den Krieg der Menschen auf eine Stufe stellen mit dem Kampf um's Dasein in der Natur, als ob der geistige und denkende Mensch, der homo sapiens, diesen Kampf nicht mit geistigen Mitteln zu führen berufen. Es bleibt himmeltraurig, dass man noch immer mit schönen Worten die erzieherische Kraft des „Dienstes in Waffen" betont, während die sittliche Depravation und deren Ansteckungsfähigkeit klar vor Augen liegen muss, die Gemütlichkeit längst dem Kampf um's Dasein und damit reichlicher Gelegenheit zum Erproben aller möglichen Männertugend Platz gemacht hat. Es ist fast unbegreiflich, wie Männer, die sonst den Mut einer eigenen Überzeugung nicht verleugnen und sich aus dem Spott über die Utopisten, Sonderlinge etc. wenig machen, in das billige Gespött über die „Schwärmerei" der Friedensfreunde mit einstimmen. Es ist wohl wahr: Friedensfreunde und Friedensgesellschaften haben es an allerlei Phrasen und Träumen nicht fehlen lassen: junger Wein muss gähren und

schäumen, er wird schon ruhiger und klarer werden, jede idealistische Bewegung ist im Anfang von „Zungenreden“ begleitet. Es wird ja weiter nicht zu bestreiten sein, dass der Egoismus auch im Völkerleben wie bisher seine Rolle noch lange weiter spielen wird, dass es an Streitigkeiten, Reibereien etc. und Ursachen dazu so wenig wie im Privatleben fehlen wird und der Zivil- und Kriminalkodex und sein Verfahren nicht ohne weiteres auch auf den internationalen Verkehr und dessen Störungen übertragen werden kann, weil die Voraussetzungen des letztern nach jeder Richtung hin komplizirter sind als die des erstern. Dafür sind aber auch im Lauf der Zeiten die internationalen Beziehungen viel enger und umfassender, die Folgen jedes Krieges viel weittragender geworden und der Mittel zu friedlicher Verständigung viel mehr als je vorher.

Dass der Krieg, so lange er in seinem Recht oder seiner Notwendigkeit als Rechts- oder Gewaltprozess anerkannt wird, einer sog. Humanisirung nur sehr bedingt fähig ist, d. h. nur so weit sie sich mit dem Kriegszweck, Niederwerfen und Zwingen des Gegners verträgt, geben wir gerne zu. Jeder wirkliche Fortschritt ist in dieser Beziehung zu begrüssen: er bleibt Angesichts der stets wachsenden und grausamer gestalteten Gewaltmittel relativ und illusorisch genug. Die einzige wirkliche Humanisirung des Krieges heisst: „Die Waffen nieder!“ Erfreulich ist es, diese Auffassung auch bei Paulsen, sowie in einer Serie von Artikeln in der „Christlichen Welt“ zu finden.[1])

(Schluss folgt).

Gedanken über die Auferweckung des Lazarus. (Joh. XI.)

Von *Fr. Trechsel*, Pfarrer in Spiez.

Wenn wir die johanneische Erzählung von der Auferweckung des Lazarus (Joh. XI. Kap. V. 17—44) *an und für sich* betrachten, wenn wir gar nicht wüssten, dass dieselbe — unstreitig eine der Perlen des Evangeliums — in den drei ersten Evangelien fehlt, und wenn wir uns durch das Wunder nicht beirren liessen, das erst seit 100—200 Jahren für viele ein Stein des Anstosses wurde,

[1]) S. dagegen Hildebrand (Deutsches Prot.-Blatt) gegen meine Ausführungen im Schweiz. Prot.-Blatt 1898 und Deutschen Prot. Blatt 1899.

so würden wir bei reiflichem Nachdenken an der Tatsächlichkeit dieser Geschichte kaum zweifeln. Im Gegenteil: sie macht auf uns den Eindruck einer innerlich wohlbeglaubigten, aus genauer Kenntnis des Referenten hervorgegangenen Erzählung. Auch die einzelnen Details, namentlich in V. 20 und 21 die mit Luk. X, 38—42 trefflich übereinstimmende Charakteristik der beiden Schwestern; V. 28 und 29, wo das λάθρα („heimlich") die intimste Bekanntschaft mit Umständen und Tatsachen verrät; die Umständlichkeit der Darstellung in V. 37 und 39, — das alles macht den Eindruck gröster Glaubwürdigkeit.

I.

Aber freilich — *das Schweigen aller drei Synoptiker* von diesem doch so auffallenden und notwendig Aufsehen erregenden Faktum. Und zwar ist dieses Schweigen nicht etwa nur ein solches, dass man das Faktum, obschon nicht erzählt, doch in die evangelische Erzählung der andern einfügen könnte. Auch nicht ein solches, dass man annehmen könnte, die Synoptiker hätten die Tatsache *nur nicht erzählt,* wohl aber gekannt. Denn *einmal* ist es schlechthin unbegreiflich, warum sie diese *grösste* aller Wundertaten, wenn sie sie gekannt, sollten verschwiegen haben; und *dann* schlechthin undenkbar, *wie* und *wo* dieses Faktum in die Geschichtserzählung eines der andern eingefügt werden könnte, da ja bei ihnen allen das Eintreten der Katastrophe schon ohnedies genügend motivirt erscheint. Es bleibt also nur der Schluss übrig: die drei ersten Evangelisten haben diese Tatsache *gänzlich ignorirt* und höchst wahrscheinlich *gar nicht gekannt.* —

Um dieses rätselhafte Schweigen und Ignoriren zu erklären, ist bis jetzt nur *ein* einigermassen berücksichtigenswerter Versuch gemacht worden, nämlich *die Annahme zweier verschiedener Überlieferungen und Überlieferungskreise,* eines *galiläischen* und eines *judäischen,* von denen die Synoptiker bloss den ersteren, Johannes bloss den zweiten gebe. (Denn die sonst so beliebte Ergänzungshypothese zur Erklärung der Verschiedenheit der beiden Relationen ist für unsere Frage selbstverständlich völlig unverwendbar, auch wenn sie nicht an und für sich schon dem Sachverhalt widerspräche.) Die Auferweckung des Lazarus habe zum *judäischen* Überlieferungskreise gehört, und sei *deshalb* den drei ersten Evangelisten fremd geblieben. Allein auch *dieser* Versuch ist unzulänglich, denn α) ist es schwer zu glauben, dass diese Überlieferungskreise so scharf begrenzt und abgeschlossen gewesen seien, dass diese Grenze nicht hie und da durchbrochen worden wäre, namentlich durch ein *solches* Faktum! — β) Die Evangelisten

selber beschränken sich nicht auf den einen oder andern Kreis; denn nicht nur der vierte Evangelist schweift an mehreren Orten, namentlich in Kap. II und VI, 1–21 (Speisung der 5000 und Sturm auf dem Meere) in den galiläischen Kreis hinüber, sondern auch die drei ersten sind genötigt, den galiläischen Cyklus zu durchbrechen, nämlich da, wo sie die Reise Jesu nach Jerusalem erzählen und zur Leidensgeschichte übergehen; sie hätten also, wie es scheint, die Auferweckung des Lazarus erwähnen *müssen*, wenn sie sie gekannt hätten. — γ) Aber auch hievon abgesehen, hatte namentlich Lukas allen Grund, diese Geschichte zu erwähnen, da er ja *die Familie von Bethanien kennt und erwähnt* (Kap. X, 38 ff.), freilich ohne den Namen des Ortes zu nennen, und in einem Zusammenhange, der weit eher auf Galiläa als auf das judäische Bethanien hinzuweisen scheint! Dass auch er unsere Geschichte ignorirt, kann also unmöglich aus der Begrenzung der Sagenkreise erklärt werden. Es scheint daher mit einer gewissen *historischen* Notwendigkeit und nicht etwa nur um des Wunders willen geschehen zu sein, dass man wiederholt dieser Erzählung die Geschichtlichkeit abgesprochen hat. Prüfen wir die zwei Ansichten, welche hier besonders in Betracht kommen können, näher! —

1. Die Ansicht, welche unserer Erzählung *alle* geschichtliche Wahrheit abspricht, urgirt *einmal* das Schweigen der drei ersten Evangelisten, und *dann* die Undenkbarkeit des Wunders. Ihr liegt nun ob, den Charakter der Anschaulichkeit und genauen Kenntnis des Referenten zu entkräften und die Frage zu beantworten, *wie* eine solche Erzählung könne entstanden und als wahre Geschichte geglaubt worden sein. — Hier kann man nun auf zweierlei Weise argumentiren: α) Man kann mit *Strauss* sagen: die Sache habe sich gleichsam unbewusst und unwillkürlich in der dichtenden Sage gebildet, und zwar habe anerkanntermassen die Sage das Eigentümliche, dass sie — je weiter von ihrem Ursprung entfernt, desto mehr — anwachse und zu wissen glaube, und dass immer neue Ausschmückungen hinzukommen. So erkläre es sich, dass Jesu einige Zeit nach seinem Hingang — aus der Wurzel des jüdischen Messiasglaubens heraus — Wunder und zwar immer mehr und grössere Wunder zugeschrieben worden seien, und unter diesen auch Totenerweckungen. Und zwar zeige sich gerade bei diesen Totenerweckungen am augenscheinlichsten das Eigentümliche der Sage. Denn während Matthäus und Markus nur noch von *einer* Totenerweckung, und zwar von der relativ am *wenigsten* wunderbaren wissen (Matth. IX, 18–26; Mark. V, 22), so wisse Lukas schon von zweien, von denen die *eine* schon

wunderbarer sei als jene: bis endlich der vierte Evangelist die grösste und wunderbarste von allen zu erzählen wisse. Dass diese letztere Erzählung so umständlich und *anschaulich* sei, das sei kein Beweis für ihre Glaubwürdigkeit, denn die ursprünglichste und relativ treueste Geschichtserzählung pflege sich gerade durch anspruchslose *Einfachheit*, die sagenhaften und mythischen durch anschauliche Ausschmückung auszuzeichnen. — Daran ist vieles richtig, aber *un*richtig ist folgendes: *α*) Wenn die Auferweckungsgeschichten sich auf diese Weise gebildet hätten, so sollte man — dem Gesetze der Gradation gemäss — erwarten, dass Lukas entweder die erste und relativ geringste Auferweckungsgeschichte *gar nicht*, oder doch *vor* der zweiten grösseren erzählt hätte. Nun ist aber das Gegenteil der Fall: es findet bei ihm eine *Anti*klimax statt, indem er das *grössere* Wunder mit dem Jüngling zu Nain (VII, 11—17) *vor* dem kleinern mit der Tochter des Jairus erzählt (VIII, 40—56). — *β*) Nach der Voraussetzung von Strauss sollte man erwarten, dass *Johannes* in klimaktischer Weise die zwei ersteren und kleineren Auferstehungswunder — wenn nicht erzählt, doch — vorausgesetzt hätte. Aber im vierten Evangelium werden die andern Totenerweckungen ebenso total ignorirt, wie in den drei ersten die Auferweckung des Lazarus. — *γ*) Nach der Voraussetzung von Strauss muss angenommen werden, dass das Evangelium nach Markus *vor* dem Evangelium nach Lukas geschrieben sei, weil jenes noch die *erste* Sagenstufe (wie Matthäus) repräsentirt. Aber dieses Zeitverhältnis zwischen dem zweiten und dritten Evangelium ist zwar wahrscheinlich, doch noch keineswegs gewiss, denn sehr namhafte Kritiker (bes. Baur und Volkmar) haben das Verhältnis entschieden umgekehrt. Es fällt daher auch *diese* Stütze der Straussischen Erklärung als wenigstens prekär dahin. — Endlich *δ*) stellen sich die vielen Details in unserer Erzählung, stellt sich diese in ihrer Gesamtheit gar nicht als sagenhafte Ausschmückung dar, denn diese geht nicht auf scheinbar ganz unbedeutende Umstände und psychologische Feinheiten, sondern auf Vergrösserung dessen, was dem Popularbewusstsein als die Hauptsache erscheinen muss, auf die Supplirung solcher Züge, welche als Voraussetzung und Konsequenz des Ganzen hinzu*gedacht* werden konnten. Mit andern Worten: diese Erzählung trägt weniger als irgend eine andere den Charakter des Sagenhaften an sich. —

b) Daher hat man vielleicht mehr Grund, mit *Baur* zu sagen: der Evangelist habe nicht sowohl aus der Tradition, als vielmehr aus der *Spekulation* geschöpft, und seine Tendenz erweise sich nicht sowohl als eine historische, denn als eine *dogmatische*.

Der dogmatische Prolog, der Charakter der Reden Jesu, und das Zurücktreten der historischen Fakta zu blossen Substraten der nachfolgenden Reden und Verhandlungen zeige deutlich, dass es dem Verfasser nicht um *Geschichte,* sondern um die *Idee* zu tun gewesen sei. Aus diesem Standpunkt unseres Evangeliums müsse nun auch die Auferweckungsgeschichte des Lazarus betrachtet werden. Sie habe einen doppelten Zweck: *teils* einen sachlichen Kommentar zu bilden zu der Idee, dass Jesus „die Auferstehung und das Leben" sei, *teils* die Endkatastrophe durch eine *Haupttat* zu motiviren und den Pragmatismus des längst vorbereiteten Todes Jesu würdig zu vollenden. — Aber wie will man mit dieser *dogmatischen* Tendenz die vielen *historischen* Details und das *Gewicht,* das darauf so häufig gelegt ist, vereinigen? So, dass man sagt: „Der Evangelist habe, um jenen Ideen Autorität zu verleihen und Eingang zu verschaffen, sich selbst mit Fleiss als *Augenzeugen* und genau unterrichteten Referenten dargestellt, und *diesem* Interesse dienen die historischen Details in unserem Evangelium." — Da muss nun zugegeben werden, dass der vierte Evangelist seine *höhere Idee von Christo* — namentlich im Gegensatz gegen den Judaismus — zum Hauptzweck seiner Schrift habe machen wollen; aber entschieden *unrichtig* ist, dass das Historische in derselben *bloss* zum Vehikel habe dienen sollen, um dieser Idee Eingang und Ansehen zu verleihen. Wenn der Verfasser *das* gewollt hätte, so hätte es vollkommen genügt, wenn er die relativ sparsamen Tatsachen, die er erzählt, mit Anschaulichkeit und zum Teil mit der Andeutung, dass er aus Autopsie schöpfe, referirt hätte. Aber nicht nur begnügt sich der Verfasser damit nicht, sondern er bringt *teils* manches bei, was dazu nicht das geringste beiträgt, wie namentlich die Einteilung der Wirksamkeit Jesu nach den *jüdischen Festen; teils* gibt es Verschiedenes, was nicht nur bei *uns,* sondern auch bei seinen Zeitgenossen und Lesern Zweifel an seiner Glaubwürdigkeit hätte erwecken können, wie z. B. das Unanschauliche der Erzählung Kap. VI, 16—21 (Sturm auf dem Meere), und besonders die Widersprüche, in die er sich (zumteil absichtlich) zu den Synoptikern setzt, z. B. Kap. III, 24 (Differenz über Gefangennahme und Tod des Täufers), XI, 2 (Verwechslung der Maria von Bethanien mit der gefallenen Frau im Hause Simons), XVIII, 13 (Hannas Jesu Richter statt Kajaphas); ferner die *chronologischen* Widersprüche Kap. II, 13—22 mit Matth. XXI, 12—17 Parall. (Tempelreinigung) und XVIII, 28; XIX, 14, 31 mit Matth. XXVI, 17 ff.; Luk. XXII, 7, 8—15 (Passah-Differenz). Das alles musste Johannes entweder genau wissen, oder — weit entfernt, sich dadurch eine Autorität

als Augenzeugen zu verschaffen — hätte er seiner Intention vielmehr gerade geschadet. — Aber in Beziehung auf *unsere Erzählung* bedenke man noch folgendes: Wäre es denn nicht etwas höchst gewagtes gewesen, eine solche Erzählung zu *fingiren*, gesetzt, dass es überhaupt *möglich* wäre? Hätte der Evangelist nicht Widerspruch erwarten müssen, und dass man ihn der Unwahrheit bezichtigte? Auch trägt unsere Erzählung ebenso wenig den Charakter der Fiktion, als der Sage an sich; nicht nur die plastische Anschaulichkeit des Ganzen, sondern auch der mit Luk. X so ganz und *unabsichtlich* übereinstimmende Charakter der beiden Schwestern spricht dagegen.

2) Aber wenn auch nicht *ganz* unhistorisch, so könnte unsere Erzählung doch vielleicht *teilweise unhistorisch* sein, d. h. so, dass ihr etwas historisches zu Grunde läge, und diesem etwas unhistorisches sich beigemengt hätte! — Worin soll nun diese historische Grundlage bestehen? Antwort: Im Verhältnis zu der Familie in Bethanien. Und worin besteht die unhistorische Zutat? In der Auferweckungsgeschichte selbst. Und wie sollte diese letztere sich gebildet und jenem historischen sich beigemischt haben?

Da teilen sich nun die Meinungen. Die *einen* sagen: Eine Unterredung mit Maria und Martha, von welcher vielleicht der Ausspruch V. 25 („Ich bin die Auferstehung und das Leben" u. s. w.) das Thema gebildet, sei später so verstanden und so überliefert worden, als wenn Jesus eine wirkliche Totenerweckung vollbracht hätte. Und aus dieser Überlieferung sei dann (ohne Zweifel nach eigener Auffassung des Evangelisten) unsere Erzählung hervorgegangen. — Die *andern* verweisen auf das Evangelium nach Lukas, das einzige der synoptischen Evangelien, in welchem die Familie von Bethanien erwähnt wird, und sagen: Eben jenes Evangelium sei auch das einzige, in welchem, freilich ganz unabhängig von jener Familie und parabolisch, eines *Lazarus* gedacht werde; und zwar sei in jener Parabel vom „armen Lazarus" *auch* von der Auferweckung die Rede. Nun habe sich teils mit dem Namen des Lazarus die Vorstellung von der Auferweckung, teils mit beiden die Familie von Bethanien verbunden, in der Überlieferung, und so habe sich die Geschichte Joh. XI gebildet, natürlich wieder nicht ohne die eigentümliche Auffassung unseres Evangelisten. — Aber alles dieses ist doch sehr wenig natürlich, denn α) wird gar nicht erklärt und kann nicht erklärt werden, wie sich die Parabel vom armen Lazarus an die Familie von Bethanien angeknüpft hätte. Weit eher liesse sich sagen: unter der Voraussetzung der Auferweckung des Lazarus sei jene

Parabel entstanden, da dort die Auferweckung ein wesentliches, ja gerade das Hauptmoment, hier dagegen immer nur ein nebensächliches Moment ist. β) Müsste doch eine sehr grosse und *gezwungene* Alteration des ursprünglichen Wortes und Sinnes stattgefunden haben; die Umbildung von Luk. XV, 19—32, verglichen mit Luk. X, 38 ff., zu einer Geschichte wie Joh. XI könnte nur auf *sehr* verwunderliche Weise stattgefunden haben, was *gegen* die Natur des Mythus und der Sage ist. Anstatt den Luk. X gar nicht genannten Lazarus zu erfinden, und mit Luk. XVI in Verbindung zu bringen, wäre es doch, wie Beyschlag (Leben Jesu I, 302) treffend bemerkt, ungleich näher gelegen, „Maria, die dankbare Verehrerin Jesu, sterben und auferweckt werden zu lassen“ Und was γ) die Meinung betrifft, dass in dem Ausspruch V. 25 der Keim liege zu dieser ganzen (in diesem Falle mythischen) Erzählung, so müsste der Sage ein so ungeheuer grosser Anteil zugeschrieben werden, dass die Meinung fast ganz unter die Kategorie Nro. 1 fallen würde, welche bereits als gewagt und prekär nachgewiesen ist, und es muss daher neuerdings gesagt werden, dass die Erzählung gar nicht den traditionellen Charakter der Sage an sich trage.

Also: keine der gegebenen Erklärungen ist ohne grosse Schwierigkeit, und zwar sind die Schwierigkeiten, welche der *un*historischen und der *halb*historischen Auffassung im Wege stehen, nicht geringer als die, von welcher die *historische* gedrückt wird. Nun steht aber die Sache nicht so, dass die historische Auffassung sich zu legitimiren hätte gegenüber der unhistorischen, sondern die unhistorische hat sich zu legitimiren gegenüber der historischen als der exegetisch natürlichen. Ceteris paribus verdient also diese den Vorzug. — Aber das muss zugegeben werden, dass die historische Auffassung wenigstens die Hauptschwierigkeit, an der sie leidet, zu heben suchen muss. Kann sie das? Kann sie erklären, warum diese Geschichte in den drei ersten Evangelien ausgelassen und ignorirt ist? Warum sie namentlich bei Lukas ignorirt ist, der doch Martha und Maria kennt? Die Annahme zweier Traditionskreise (s. o.) erklärt wohl etwas, aber nicht alles.

Wir glauben daher, es müsse angenommen werden, dieses so ausserordentliche Faktum sei durch einen *gewissen Umstand* schon ziemlich frühe in der s. z. s. officiellen Tradition unterdrückt worden oder in Vergessenheit geraten, so dass es später, als die Evangelien geschrieben wurden, nur Wenigen mehr bekannt war, und unter diesen auch dem Apostel Johannes. Durch *welchen Umstand* kann aber das Gedächtnis dieses grossen Fak-

tums ausgelöscht worden sein? Wir finden den Schlüssel hierzu in Joh. XII, 9, 10: „— das Volk strömte nach Bethanien, nicht nur um Jesu willen, sondern auch um den *Lazarus* zu sehen ... die Hohepriester aber beratschlagten, *dass sie auch den Lazarus töteten,* denn viele glaubten um seinetwillen an Jesum.“ Ist es wohl glaublich, dass dieser Ratschlag des Synedriums blos ein leerer gewesen sei? dass den Synedristen nicht *alles* daran liegen musste, diesen ihnen verhassten Beweis für Jesu göttliche Kraft und Sendung, dieses Corpus delicti, zu beseitigen? — Sei es nun, dass sie den Lazarus *wirklich töteten,* was ohne Aufsehen geschehen konnte, so war damit nicht nur dieser sprechende Grund der Gottestat Jesu aus dem Wege geräumt, sondern die Auferweckung selbst gewissermassen annullirt, so dass selbst im Jüngerkreise davon kaum weiter die Rede war. *Oder* sei es, dass sie den Lazarus nicht wirklich töteten, so haben sie ihn und seine Schwestern gewissermassen einzuschüchtern und zu terrorisiren gewusst, dass niemand mehr davon zu sprechen wagte. Daher blieb das Faktum *in der allgemeinen Gemeindetradition unbekannt, und nur vom Apostel und Augenzeugen Johannes* wurde dasselbe im Gedächtnis bewahrt und infolge dessen von ihm oder, falls das vierte Evangelium nicht direkt von ihm herrührt, aus seinem Munde mit dieser Anschaulichkeit aufgeschrieben.

II.

Allein *das Wunder!* Das ist die andere Hauptschwierigkeit, welche diese Erzählung drückt. Es kann in diesem speziellen Falle nicht der Ort sein, die Wunderfrage überhaupt zu diskutiren, und eben so wenig, die Berechtigung der antik-biblischen und der modernen Weltanschauung gegen einander abzuwägen, sondern wir betrachten es hier lediglich als unsere Aufgabe, blos vom biblischen Standpunkte aus die Frage, soweit sie das *vorliegende* Wunder betrifft, zu beantworten. Diese Antwort ist ganz einfach folgende: dass *die moderne Wundervorstellung nicht die biblische* ist. —

Der moderne Wunderglaube steht nolens volens auf der Basis oder doch unter dem Einfluss des immanenten Naturgesetzes, der biblische Wunderbegriff dagegen steht auf der Basis des objektiven Gottesbegriffs als des absolut wirkenden. Der moderne Wunderglaube statuirt das Wunder als Ausnahme von der Regel, der biblische Wunderglaube statuirt es als die Regel, denn Gott ist ein Gott, der Wunder tut (Ps. LXXVII, 15; LXXXXVIII, 1). Dem modernen Wunderglauben besteht ein

spezifischer und absoluter Unterschied zwischen dem gewöhnlichen Naturlauf und dem Wunder, nach dem biblischen Wunderbegriff ist dieser Unterschied blos ein relativer und gradueller; denn „Alles, was geschieht, tut der Herr“ (Jes. XLV, 7). Dem modernen Wunderglauben fängt die Gotteswirkung da an, wo die Natur aufhört und umgekehrt, ihm ist also die Gotteswirkung eine *begrenzte;* nach dem biblischen Wunderbegriff ist die Natur keine Grenze, sondern vielmehr die *Manifestation* der Gotteswirkung, nach ihm ist alles ein Wunder. Der biblische Wunderbegriff kennt zwar auch Unterschiede des Wunders, vorzugsweise graduelle (s. im A. T. schon die Ausdrücke אוֹת, פֶּלֶא, מוֹפֵת, und im N. T.: *σημεῖον, δύναμις, τέρας*), aber auch spezifische, sofern ein neues geoffenbaret wird; aber auch dieser spezifische Unterschied ist nicht ein Unterschied des Urhebers oder des Prinzips, sondern nur ein Unterschied der Wirkung.

Besonders ist es eine oft wiederkehrende Idee der heil. Schrift, dass „der Herr aus dem Tode und der Unterwelt errette“ (1. Sam. II. 6; Ps. XVIII, 5—7; XXX, 14; XVI, 10; XXXXIX, 16; Hos. XIII, 14; 1. Cor. XV, 53—55; Apok. XXI, 4; Joh. XI, 25), dass „Gott das Nichtseiende ins Dasein rufe“ (Ps. XXXIII, 9; Jes. XLVIII, 13; Röm. IV, 17). Nach der biblischen Anschauung ist es demnach gar nichts Unglaubliches, dass Gott Tote erwecke (Act. XXVI, 8: „warum wird es bei euch für unglaublich erachtet, wenn (nicht „dass“, sondern *εἰ*, bestimmten Tatsachen gegenüber) Gott Tote erweckt?“ Nicht nur hat Gott *Jesum* auferweckt von den Toten, dieweil derselbe vom Tode nicht festgehalten werden konnte (Act. II, 24), sondern nach der christlichen Sage wurden beim Tode Jesu viele Verstorbene erweckt und erschienen in der heil. Stadt (Matth. XXVII, 52 f.). Nicht nur wird die allgemeine Totenerweckung aus der Tatsächlichkeit der Auferweckung Christi erwiesen, sondern auch umgekehrt die letztere aus der allgemeinen Wahrheit, dass „Tote auferweckt werden“ abgeleitet (1. Cor. XV, 16; Act. XXIV, 15, 21; XXVI, 8). Es ist demnach keine Frage: der ersten Christenheit erschien ein Faktum wie das Joh. XI erzählte zwar wohl als ein grosses und wunderbares Zeichen, aber durchaus nicht im Widerspruch mit ihrer Weltanschauung, vielmehr in dieser *begründet*, dieweil Gott ein Gott ist, der Wunder tut, und der insbesondere *Tote erweckt.*

Nun könnte freilich vom modernen Standpunkte aus geltend gemacht werden: Gerade weil der Wunderglaube und der Glaube an Totenerweckungen in dem Glauben der Juden und ersten Christen begründet war, so erweisen sich die *einzelnen* Toten-

erweckungen als *Produkte* jenes allgemeinen Glaubens und sind für uns gerade um so *un*glaublicher, je glaubhafter sie für jenes Volk und jene Zeit waren. — Hier scheinen wir nun in der Tat vor dem *letzten* Dilemma zu stehen: entweder diese wunderbare Tatsache *glauben,* unserer ganzen modernen Weltanschauung zum Trotz, einfach *weil* die Schrift sie bezeugt; oder infolge unserer modernen Weltanschauung die Auferweckung des Lazarus, und konsequenterweise auch die Auferweckung Jesu *nicht* glauben, trotzdem dass die Bibel sie bezeugt. *Entweder* die moderne Bildung und Weltanschauung, *oder* die Autorität der heil. Schrift! Und doch ist dieses Dilemma ein falsches, und kein wissenschaftlich gebildeter und seines Glaubens gewisser Mensch wird sich davon imponiren lassen. Denn eine Tatsache lässt sich niemals glauben noch dem Glauben aufdrängen; sie gehört immer einem andern Gebiete an, dem der Geschichte, und lässt sich nur nach den Gesetzen ergründen, nach denen in aller Geschichte Tatsachen ergründet werden: entweder sie sind oder sie sind nicht. In jenem Falle fängt das Gebiet des Glaubens erst da an, wo das der geschichtlichen Untersuchung ein Ende hat, in letzterem kann überhaupt von keinem Glauben die Rede sein. Auf der andern Seite ist es auch nicht zu verkennen, dass jene ausschliessliche Geltendmachung der modernen Bildung und Weltanschauung gegenüber der Welt des Glaubens zum wenigsten eine unberechtigte Prolepsis ist. Oder ist wohl der Prozess derselben schon *vollendet?* Sind wir namentlich über das Wesen des Todes, über die Unwiederbringlichkeit desselben zur Stunde noch besser im Reinen, als über das Wesen des Lebens? Wissen wir genau und bestimmt, unter welchen Bedingungen eine Suspension des definitiven Todes und eine Aufhebung der denselben konstituirenden Faktoren möglich oder unmöglich sei? Diese und andere Fragen lassen sich nicht so unbedingt bejahen, und wir werden daher wohltun, unser Urteil über Möglichkeit oder Unmöglichkeit eines solchen Faktums, wie das hier erzählte, ja über das, was überhaupt möglich oder unmöglich ist, mit Bescheidenheit auszusprechen, um so mehr, als die Erweckung des Lazarus nicht sowohl als Wundertat *Jesu,* sondern vielmehr als Erhörung seines Gebets, als Tat des *Vaters* dargestellt ist. (V. 41, 42.)

Kirchliche Rundschau.

Wie anno 1800 hätte auch bei dieser Jahrhundertwende Schiller seine Klage anbringen können: „Das Jahrhundert ist im Sturm geschieden und das neue öffnet sich mit Mord“. Ohne Sturm wird es auch weiterhin im Völkerleben nicht abgehen, aber Mord! — Mord ist verabscheuungswürdig und jedenfalls um nichts besser, wenn er statt von Individuum zu Individuum, von Volk zu Volk geübt wird.

Mord war die unsäglich grauenhafte Abschlachtung der Armenier; sie ist den Türken gelungen. Mord waren die mancherlei Kolonialgräuel, an denen unsere an Kultur und Gesittung höchststehenden Nationen Teil hatten. Und die Art und Weise wie die Buren überfallen wurden,

ein Volk, das fromm die Herden weidet,
sich selbst genug, nicht fremden Guts begehrt,

kann nicht wohl mit einem bessern Namen bezeichnet werden. Dass dieser Mord der englischen Nation zu Lasten fällt, welche sonst während des abgelaufenen Jahrhunderts mancherorts weiternd und schützend für Volkswohlfahrt und nationale Selbstbestimmung, 1833 mit ihrer Emanzipationsbill entscheidend gegen die Sklaverei aufgetreten ist, veranlasst erst recht zum Nachdenken.

Was um 1800 die Völker Europas in Atem hielt und von *Schiller* als Mord bezeichnet wurde, trug gleichwohl noch ein edleres Gepräge als manche Erscheinung der Jetztzeit. Damals klang noch etwas durch von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit; der Melodie aber, welche die Kanonen jetzt in Südafrika spielen, kann man als passendsten Text das Wort von *Friedrich Nietzsche* unterlegen: „Leben selbst ist wesentlich Abneigung, Verletzung, Ueberwältigung des Fremden und Schwächern, Unterdrückung, harte Aufzwingung eigener Formen, Einverleibung und mindestens, mildestens Ausbeutung.“

Die Bewunderung der *Schopenhauer'schen* Philosophie, nach welcher die Welt ihrem Wesen nach Wille ist, trieb *Nietzsche* dazu, den „Willen zur Macht“ an erste Stelle zu rücken. Darin prägt sich zugleich in hohem Masse der Geist des zu Ende gegangenen Jahrhunderts aus, sogar in der Gottgelahrtheit, der Theologie. Wenn bei *Schleiermacher* das Wesen der Religion noch in schlechthinigem Abhängigkeitsgefühl gefunden wird, so ist umgekehrt in *Ritschl's* System so viel von „Selbstgefühl“ und „Weltbeherrschung“ die Rede, dass man dadurch unwillkürlich an den „Willen zur Macht“ gemahnt wird.

Der Hoffnung, dass dem Menschen eine Weltbeherrschung möglich sei, hat die Naturforschung des abgelaufenen Jahrhunderts mächtig Vorschub geleistet. Die Welt ist mit einem Netz von Drähten und Eisenbahnschienen umklammert. Die Distanzen sind fast illusorisch geworden. Von Lissabon bis Wladiwostock wird eine zusammenhängende Eisenbahnlinie von 14000 Kilometern, von New-York bis Buenos-Ayres eine solche von 16000 Kilometern fertig gestellt. Die mit der Lokomotive zu erreichende Höchstgeschwindigkeit von 100 Kilometern per Stunde hofft man einmal im elektrischen Betrieb zu verdoppeln. Das Talglicht hat dem elektrischen Licht, der Gänsekiel der Schreib- und Setzmaschine und Schnellpresse Platz gemacht. Per 10 Centimes-

Postkarten unterhalten uns wir mit Bekannten in andern Weltteilen und per Telephon mündlich im eigenen Land herum. Die Photographie zeigt uns die genaue Copie entlegenster Gegenden, das Mikroskop die kleinsten Lebewesn im eigenen Blut. Durch die Spektralanalyse lernen wir die innere Beschaffenheit der fernen Himmelskörper, durch die Röntgenstrahlen die Fremdkörper in unserm Innern kennen. Gleiche Fortschritte hat die Chemie im abgelaufenen Jahrhundert aufzuweisen. Was Wunders, wenn der Traum der Weltbeherrschung die ganze Zeitrichtung beeinflusste und zu der verkehrten Schlussfolgerung führte, des Menschen Denken sei mehr als ein blosses *Nach*denken und der Mensch sei der Schöpfer dieser Naturkräfte, statt immer noch der stümperhafte Praktikant derselben.

In besonderem Masse hat auch die *katholische Kirche* sich von diesem Willen zur Macht beeinflussen lassen. Nicht als ob sich dieser in ihre Lebenshaltung als ein durchaus neues Moment eingeführt hätten, es ist erst jetzt prägnanter hervorgetreten. Aber die letzten Jahrzehnte steigerten ihre Hoffnung, in der Folge doch noch weltbeherrschend zu werden. Der Materialismus und Sozialismus leisteten ihr hiebei ohne Absicht Handlangerdienste. Hunderte und Tausende sahen in ihr noch das einzige rettende Bollwerk gegen die fortschreitende Zersetzung des idealen Lebens und der bestehenden Gesellschaftsordnung. Aber so wenig verstand sie die Zeichen der Zeit zu deuten, dass sie mit steigender Machtfülle sich nur um so kurzsichtiger darauf versteifte, auch wieder die weltliche Macht in dem kleinen Kirchenstaat zu besitzen. Statt ihre Prestige im Reiche des Geistes zu suchen, will sie sich neuerdings unter die weltlichen Fürstentümer einreihen, trotz der offenkundigen Gefahr, gerade hiedurch ihren internationalen Nimbus als eine Hüterin der Seelen aufs Ärgste zu gefährden und durch Conflict mit den Nationalitäten ihre Daseinsberechtigung in Frage zu stellen.

Denn wenn das 19. Jahrhundert die Stärkung des Nationalprinzips in Europa zur Folge hatte, so ist auch ausser Zweifel, dass die römische Kirche gerade an diesem ihren nächsten harten Widerstand finden wird. Das geeinigte Italien wird lieber das äusserste gefährden, als sich je den Kirchenstaat mit der Hauptstadt Rom wieder entreissen lassen. In Oesterreich sind antiklerikal und deutschnational übereinstimmende Begriffe geworden. In Frankreich kämpft gegenwärtig der französische Staat um sein Existenzrecht gegen die römische Kirche und dem Staat stehen 42000 Weltgeistliche zur Seite. Selbst in Spanien will man sich die unerhörte Bevormundung von Rom aus nicht mehr auf die Dauer gefallen lassen. Der Wille zur Macht in der römischen Kirche findet also an dem nationalen Bewusstsein eine unübersteigbare Schranke.

Der religiöse Romanismus konnte es insbesondere auch nicht hindern, dass unter dem beispiellos gesteigerten Verkehrsleben des 19. Jahrhunderts die Mischung der Bevölkerung in einem Masse vor sich gegangen ist, wie vorher nie. Es ist ein beständiges Vordringen der einen in die andere Confession, das schon darum nicht zum Schaden des Protestantismus gereicht, weil diese Confession den weit kräftigeren Individualismus in diese Mischung der Elemente mitbringt.

Man hat der deutsch *protestantischen Kirche*, um eine Machtsteige-

rung für sie zu erzielen, schon mehrmals einen bessern hierarchischen Ausbau zu geben versucht, fand aber damit keinen Anklang.

Die protestantisch-kirchlichen Würdenträger mussten sich von einem Laien, allerdings von einem recht sachverständigen, von *Bismarck* sagen lassen, dass die Stärke der protestantischen Kirche nicht in einer Hierarchie, sondern in der Gemeinde liege. So wird denn nicht sowohl in dieser Richtung, als vielmehr, wie der verstorbene Prof. *Beyschlag* in einem Programm entwickelte, durch freien Zusammenschluss der verschiedenen protestantischen Landeskirchen eine grössere Einheit und Einigkeit angestrebt werden müssen. Sonst aber hat sich der Protestantismus im vergangenen Jahrhundert keineswegs morbid gezeigt. Als Kulturfaktor hat er zum Siege geführt: Die moderne Staatsidee, die Idee des nationalen konfessionalen Staates mit seiner Staatsschule und seiner prinzipiell freien Wissenschaft und Kunst. Freilich ist diese Freiheit besonders auch dem Gegner zugute gekommen. Der Protestantismus aber hat sie organisch in sich verarbeiten können, der Ultramontanismus wird sie als etwas Fremdes in sich tragen, das er mit erster Gelegenheit wieder auszustossen bemüht sein wird.

Auch in anderer Richtung trägt das abgelaufene Jahrhundert sein bestimmtes geistiges Gepräge. Das Bedürfnis, bestehendes in seinem allmähligen Werdeprozess noch einmal sich entwickeln und derart dem Verständnis näher treten zu lassen, hat *Darwins* Entwicklungslehre gezeitigt. Aber es hat sich auch in den geschichtlichen Forschungen auf theologischem Gebiet fruchtbar gezeigt, indem es uns die Zeit des Urchristentums verständlicher machte und eine neue Phase dogmen- und kirchengeschichtlicher Forschung eröffnete.

Die experimentelle Psychologie, welche das Seelenleben zum Gegenstand genauer empirischer Beobachtung macht, gehört mit in das Bestreben hinein, alles, was sich der Beobachtung aufdrängt, auch das unteilbare Seelenleben, zu analysiren.

Es ist darüber gestritten worden, welches die hervorragendste Erscheinung im Leben des 19. Jahrhunderts gewesen sei und es wurde von den einen die *innere Mission,* von den andern der *Sozialismus* als solche erklärt. Beides sind eminent christliche Bewegungen, die eine sich als solche bekennend, die andere, wenigstens auf deutschem und französischem Boden, sich dieses Ursprungs schämend. Der Streit mag ruhen, welche Bewegung die bedeutendere sei, der Wunsch aber fortbestehen, dass beide zur Ehre des Christentums sich kräftig weiter entwickeln. Dabei wird ja durchaus nicht gefordert, dass auch der Sozialismus unter den Flügeln der Kirche seine Zuflucht suche, wenn er nur von dem schweren Irrtum loskommt, die Magenfrage ohne die Seelenfrage lösen zu wollen.

Realismus sei die Signatur der neuern Kunst und Literatur. Naturalismus werden wir richtiger sagen. Denn es steht die historische Forschung, wie sie ein Schiller seinen Dramen zu Grunde legte, doch auf einem ungleich realern Boden als etwa bei Sudermann, der in seinem Johannes z. B. über die historische Unterlage einfach hinwegspringt.

Wenn Kant zu Anfang des Jahrhunderts die Zuverlässigkeit der Sinnwahrnehmungen anzweifelt, so haben ihm die späteren Entdeckungen auf dem Gebiet der Optik und Akustik vollständig recht gegeben. Das hindert Nietz-

sche nicht, die Philosophie des 19. Jahrhunderts mit der bündigen Erklärung abzuschliessen, dass die Sinne nicht lügen, dass wir vielmehr erst mit unserer Vernunft die Lüge in die Dinge hineinlegen. Die scheinbare Welt sei eben doch die wahre und mit dem Ding an sich verwirft er zugleich alles geistig ideale Sein. Kant stellt am Anfang des Jahrhunderts noch Gott, Freiheit und Unsterblichkeit als Postulate der praktischen Vernunft hin, Häckel setzt am Ausgang des Jahrhunderts hiefür die Trinität des Wahren, Guten und Schönen ein. Das „Wahre", welches künftig statt Gottes angebetet werden soll, ist das universale Substanzgesetz mit dem Endergebnis, dass der Mensch dem Affen entstamme. Das Gute der neuen Religion Häckels sind die Humanitätsgebote der Liebe und Duldung, des Mitleids und der Hilfe. Das Schöne sind die unzähligen schönen Lebensformen der niederen Tierwelt und der ozeanischen Tiefen (Radiolarien, Medusen, Siphonophoren), die einen neuen ästhetischen Sinn wecken und der bildendenden Kunst eine neue Richtung geben werden. Wenn Kant am Schluss seiner Kritik der praktischen Vernunft sagt: „Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer Bewunderung und Ehrfurcht, der gestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir", soll nach Häckel den Inhalt der monistischen Zukunftsgemeinde bilden: Die staunende Bewunderung, mit der wir das wunderbare Wirken der Energie in der bewegten Materie untersuchen, die Andacht, mit welcher wir die Geltung des allumfassenden Substanzgesetzes im Universum verehren".

Welche noch wunderbareren Theorien wird uns das 20. Jahrhundert bringen?

Bücherschau

Theologischer Jahresbericht, unter Mitwirkung von Carl Siegfried (Literatur zum A. T.), H. Holtzmann (Literatur zum N. T.), H. Lüdemann (Kirchengeschichte bis zum Nicänum), E. Preuschen (Kirchengeschichte vom Nicänum bis zum Mittelalter), G. Ficker (Kirchengeschichte des Mittelalters mit Ausschluss der byzantinischen Literatur), G. Lösche (Kirchengeschichte vom Beginn der Reformation bis 1648), O. Kohlschmidt (Interkonfessionelles: Die katholische Entwicklung, die protestantische Gegenwart), E. Lehmann (Religionsgeschichte), A. Hegler (Kirchengeschichte von 1648 an), E. W. Mayer (Encyklopädie u. Apologetik), M. Scheibe (Religionsphilosophie und prinzipielle Theologie), E. Sulze (Dogmatik), Th. Elsenhans (Ethik), Fr. Marbach (Katechetik), G. Lülmann (Pastoraltheologie), Ehrich Förster (Kirchenrecht und Kirchenverfassung), O. Hering (Kirchliches Vereinswesen und christliche Liebestätigkeit, Innere Mission u. soziale Frage, Heidenmission), O. Everling (die Predigt, ihre Theorie und Praxis und die Erbauungsliteratur) und A. Hasenclever (Kirchl. Kunst, Hymnologie), herausgegeben von *H. Holtzmann,* Strassburg u. *G. Krüger,* Giessen: 19. Band, die Literatur des Jahres 1899 enthaltend. Berlin 1900 bei *C. A. Schwetke & Sohn.* 936 S., gross 8°. Mark 30. —.

Der Theologische Jahresbericht ist ein unentbehrliches Orientirungsmittel

für alle diejenigen, denen es berufsmässig obliegt, sich über die von Jahr zu Jahr anwachsende theologische Literatur auf dem Laufenden zu erhalten. Von Jahr zu Jahr weiter ausgestaltet und in jeder Beziehung vervollkommnet, widmet er seit einigen Jahren auch der ausländischen Literatur besondere Aufmerksamkeit. Es dürfte zur Zeit in der ganzen gelehrten Welt kein Unternehmen bestehen, das die gesamte theologische Produktion des In- und Auslandes, nicht nur die in Buchform erscheinende, sondern insbesondere auch die Zeitschriftenliteratur, in so gleichmässiger Weise bibliographisch berücksichtigt und über das Bemerkenswerte Bericht erstattet. Der verdienstvollen Arbeit ist die weiteste Verbreitung zu gönnen. Besonders sollte sich's keine Bibliothek entgehen lassen, dieses Sammelwerk vollständig zu besitzen. Aber auch einzelnen, die nicht das ganze Werk gleichmässig interessirt, ist Gelegenheit gegeben, sich dasselbe in einzelnen Stücken anzuschaffen, so z. B. Abtlg. I (Exegese) Mk. 9.—, Abtlg. II (Histor. Theologie) Mk. 12.—, Abtlg. III (Systemat. Theol.) Mk. 9.—, Abtlg. IV (Prakt. Theol. u. kirchl. Kunst) Mk. 8.—, Abtlg. V (Register) Mk. 2.—.

Jahresbericht des theologischen Seminars der Brüdergemeinde in Gnadenfeld. 1896/97 mit einer Beilage von H. Roy: Die **Volksgemeinde u. die Gemeinde der Frommen im Psalter.** 80 Seiten, gr. 8°. Universitätsbuchhandlung in Gnadenfeld.

Der Vertreter der alttestamentlichen Fächer gibt dem Jahresbericht des Direktors und dem Vorlesungsverzeichnis ein schönes Beweisstück ernstlicher, durchaus wissenschaftlich gehaltener Arbeit mit, zugleich die praktisch religiöse Sonderstellung der Herrenhuter zum Ausdruck bringend. Das ist kein „geistgesalbtes, echt christliches, wahrhaft erbauliches" Gerede, sondern einfach tüchtige, logische, wahrheitssuchende Wissenschaft. A. W.

O rex gloriae, Christe, veni cum pace. Amen. Beitrag zur Glockeninschriftenkunde von F. W. Schubart, Hofprediger in Ballenstedt. 16 Seiten, 8°. 30 Pfg. Dessau, Paul Baumann.

Unser alter Herr Rechenschreiber, Dr. A. Nüscheler, hätte seine helle Freude an diesem sorgfältigen Nachweis gehabt, dass das uralte Glockengebet aus der Sitte herstammt, je Mittwoch Abends den bis Montag früh dauernden Gottesfrieden einzuläuten. Die Inschrift ist so ziemlich über ganz Europa verbreitet, stammt aus dem 11. Jahrhundert und verliert sich mit der Erinnerung an die mittelalterliche Einrichtung der pax Dei seit dem 15. Jahrhundert. Nüschelers Gotteshäuser der Schweiz zählen sie 210 Mal auf. A. W.

Die zeitgenössischen Berichte über den Ittinger Sturm. Eine textkritische Studie von Pfr. A. Farner in Stammheim (im Anzeiger für Schweizer. Geschichte 1900, Nr. 2 und 3).

Der lokalgeschichtlich ausserordentlich in die Tiefe grabende Verfasser zeigt, was zu gewissenhafter Geschichtsschreibung an Vorstudien nötig ist und wie auch ein vielbeschäftigter Landpfarrer wirklich wertvolle Resultate herausschälen kann. Möchten ihrer recht viele sich an dieser Feinmechanik beteiligen, im Gegensatz zu den oft unglaublich oberflächlichen oder tendenziös verbogenen Darstellungen mancher unserer katholischen Amtsbrüder.

Die 5 zeitgenössischen Quellen wurden von Pfarrer Farner in ihren verschiedenen Redaktionen zum Teil erst entdeckt, erfahren hier kurze Charakterisirung, Vergleichung, Prüfung auf Glaubwürdigkeit etc. Daraus entspringt ein fester Stamm gesicherter Ergebnisse, gute Kriterien gegenüber dem Fälschungsversuch von katholischer

Seite (es wurde vor der Hinrichtung der 3 Märtyrer ein gefälschtes Geständnis derselben der Volksmenge vorgelesen etc.) und wertvolle Streiflichter auf den Charakter Pfr. Adrian Wirt's; derselbe ist der Verfasser der Hauptquelle. A. W.

Die Dormitio Sanctae Virginis und das Haus des Johannes Markus. Von Dr. Theodor Zahn. Separatabdruck aus der Neuen Kirchlichen Zeitschrift, X. Heft 5, Seite 382 ff.. 55 Seiten, 8°. Preis 80 Pfg. Leipzig, A. Deichert (Georg Böhme).

Der als Exeget bekannte Verfasser weist nach, wie die Vertauschung zweier Frauen namens Maria und zweier Mariensöhne Namens Johannes seit dem 7. Jahrhundert die Meinung hervorgerufen hat, als ob zuverlässig auf dem vom deutschen Kaiser dem katholischen Palästinaverein geschenkten Platz Maria, die Mutter Jesu, gestorben sei. In Wirklichkeit stand hier das Haus der Maria, der Mutter des Johannes Markus (Act. 12 12) und mag wohl Maria, die Mutter Jesu, mit ihrem Adoptivsohn Johannes Zebedäi, dem Apostel, hier gewohnt und sogar gestorben sein; das Grab hingegen wurde in ältester Zeit im Tal Josaphat, in oder bei Gethsemane, gezeigt.

Die Beweisführung muss viel Umwege und scheinbare Irrwege beschreiten, leuchtet nicht in allen Details ohne weiteres ein, darf aber doch als gelungen bezeichnet werden. Von Interesse sind die Notizen über die christliche „obere" Zionskirche. Als Gegenstück ist zu vergleichen:

Die Dormitio und das deutsche Grundstück auf dem traditionellen Zion von Dr. theol. C. Mommert (Verfasser der „Grabeskirche", vergl. Rezension in dieser Zeitschrift 1900, pag. 61) 132 Seiten, 8° mit Bildern und Plan. Leipzig, E. Haberland. 3 Mark.

In kleinen und grössern Einzelheiten gegen Zahn u. a. polemisirend, stimmt er ihm doch soweit zu, dass er die Anwesenheit der Abendmahlsstätte auf der sogen. Dormitio anerkennt und den Tod der Mutter Jesu in Jerusalem und nicht in Ephesus stattfinden lässt, ferner darin, dass er jede Gewissheit über die Sterbestätte als unmöglich bezeichnet. Dabei tritt er energisch und mit Glück für den von Th. Zahn barsch desavouirten Titus Tobler ein, während er dessen Positionen sonst oft abweist. Interessant ist u. a. die Gegenüberstellung der sich scharf widersprechenden Visionen zweier Nonnen über die Lage, Bauart etc. der Dormitio (Anna Catharina Emmerich und Marie von Agreda) und das Resultat, „dass man sich auf wissenschaftlichem Standpunkt durch die Visionen frommer Klosterfrauen nicht beeinflussen lassen darf". Solch ruhiges Urteil ist doppelt erfreulich in einem Lager, wo „die zarte Konstitution, die fast vergeistigte Persönlichkeit" etc. der Maria als wissenschaftlich feststehende Tatsachen und ernsthafte Beweisgründe für archäologische Streitfragen herhalten müssen (pag. 19). A. W.

Wernherr Stettler u. das Kloster zu Frauenkappelen. Historische Novelle von Pfr. Karl Stettler. Bern, K. J. Wyss. Kl. 8°, 120 S. Fr. 1.

Was einem Autor möglich ist, wenn er ein Bündel mittelalterlicher Urkunden in erzählender Form zu neuem Leben erwecken will und über eine ganz respektable, wenn auch nicht Scheffel'sche oder Gustav Freitag'sche Gestaltungskraft verfügt — das lernen wir aus dem wirklich lesenswerten Büchlein des Pfarrers am Bürgerspital Bern. Es rollt in vorsichtiger, die Grenzen historischer Möglichkeit sorgfältig wahrender Weise ein kurzweiliges und anschauliches Kloster- und Pfarrhausbild aus dem 14. Jahrhundert vor uns auf. A. W.

Der Berner Jetzerprozess in neuer Beleuchtung nebst Mitteilungen aus den noch ungedruckten Akten

von Prof. *R. Steck.*

(Fortsetzung.)

IV. Die Vorgänge im Kloster.

Am Bartholomäustag des Jahres 1506 (24. August) wurde der Schneidergeselle Hans Jetzer aus Zurzach auf seine Bitte in das Predigerkloster zu Bern aufgenommen. Er hatte sein Handwerk, das er wohl verstand, früher in Luzern ausgeübt, war dann auf Veranlassung seiner Verwandten nach Bern gekommen und dort bei Meister Hertenstein eingetreten; da er aber von Jugend auf den Wunsch hatte, einem Orden sich anzuschliessen, so suchte er im Predigerkloster als Laienbruder Aufnahme zu finden. Er war damals 23 Jahre alt.

Die Väter wiesen ihn zuerst ab, da sie schon mit einem Laienbruder dieses Handwerks versehen waren,[1]) auf seine dringenden Bitten nahmen sie ihn aber zunächst als Gast auf, in der Meinung, ihn später, wenn nicht in Bern, so doch etwa im Basler oder einem andern Kloster des Ordens unterbringen zu können. Da das aber nicht gelang und Jetzer durch sein Betragen und seine Kunst sich empfohlen hatte, so verliehen sie ihm am Epiphanienfeste 1507 (6. Januar) das Ordenskleid und er wurde nun als Novize aus der Gastkammer, die er bis dahin bewohnt hatte, in eine Mönchszelle gebracht, die zwischen der des Schaffners und der des Bruders Oswald, des Koches lag. Noch während der ersten Monate seines Aufenthaltes im Kloster hatte Jetzer einen Pestanfall, wegen dessen er in das „siechenstüble“ gebracht wurde. Da machte er auch ein Testament vor Zeugen, durch das er das Kloster zum Erben seiner Güter einsetzte, die er auf 500 rheinische Gulden anschlug. Nachher kam heraus, dass er „nützit gehept.“[2]) Schon in der Gastkammer, die als „unghürig“ verrufen war, wurde Jetzer von Geistererscheinungen heimgesucht, ein Geist zupfte ihm an der Bettdecke, warf mit Steinen um sich, löschte ihm das Licht aus, die Väter fanden ihn oft schweiss-

[1]) Defensorium I. 1: quippe qui pro illo tempore cum hujusmodi fratre eramus provisi. Es war ein Frater Johannes Sartor im Kloster, mit dem Jetzer bekannt wurde. [2]) Archiv 206.

gebadet im blossen Hemde auf seinem Lager liegen, er bat flehentlich, aus dieser Kammer wegzukommen und man gab ihm nun jene weniger einsam gelegene Zelle im Dormitorium der Mönche.

Dem Kloster stand damals als Prior vor Johannes *Vatter*[1]) aus Marbach im Kanton Luzern. Lesemeister war Dr. Stephan *Bolzhurst* aus Offenburg im Badischen, der auch der spezielle Beichtvater Jetzer's wurde, Subprior Franz *Ueltschi* aus Zweisimmen und Schaffner Heinrich *Steinegger* von Lauperswyl, die beiden letzteren also Landeskinder. Das Defensorium nennt auch die Namen der übrigen Väter und Brüder, die damals im Kloster waren, so dass wir über das Personal gut unterrichtet sind.

Da nun Jetzer über die Geistererscheinungen klagte, so traf man Fürsorge, ihm beizustehen. Weihwasser und geweihte Gegenstände auf seinem Zimmeraltar sollten den Bösen vertreiben und ein Glockenzug, der von seiner Zelle in die Nebenzelle angelegt wurde, ihm Gelegenheit geben, Hülfe herbeizurufen. Dann machte man in die Wände seiner Zelle kleine Löcher mit einem Bohrer, die es erlaubten, von den anstossenden Zellen aus zu beobachten, was bei ihm vorgehe.

Aber die Erscheinungen nahmen ihren Fortgang und Jetzer hatte immer mehr davon zu erzählen. Der Geist offenbarte ihm seine Geschichte. Er heisse Heinrich Kaltbürger oder Kalpurg von Solothurn, sei einst Prior hier im Berner Dominikanerkloster gewesen — wenn er auch im Verzeichnis nicht stehe, so mache das nichts, man solle ihn nachtragen — später sei er dann als Student nach Paris gegangen, dort des Nachts bei einem Ausflug, den er in weltlicher Kleidung unternahm, in einem Raufhandel erstochen und deswegen verdammt worden, aber nur auf Zeit. Der Bruder und die andern Mönche könnten ihm helfen, wenn sie Fasten und Bussübungen übernähmen. Das erzählte Jetzer den Vätern und diese übernahmen mit ihm zusammen die Erlösung des unseligen Geistes. Dass sie gelang, erkannte man an seinem manierlicheren Auftreten und seiner zusehends sich aufhellenden Erscheinung. Endlich erschien er im Priestergewande, um anzukündigen, dass er nun noch eine Messe lesen werde für alle, die sich für ihn bemüht hätten, und dann in den

[1]) Das Defensorium hat durchweg *Vetter*, da aber die Form Vatter durch Anshelm und die Prozessakten, sowie durch die Verzeichnisse der Dominikanerpriore bezeugt ist, so wird diese richtig sein. Sonst ist auf die Schreibart der Akten wenig Verlass, der Schreiber verrät seine romanische Nationalität vielfach, so setzt er statt Haller, Aller, dafür dann statt Oswald, Hoswald.

Himmel emporsteigen, doch vorher werde er noch einmal erscheinen, in der Nacht vor Mariæ Verkündigung.

Zur bestimmten Zeit war alles im Kloster auf das Erscheinen des Geistes gespannt, es wurden aber auch Vorsichtsmassregeln gegen dämonische Täuschung getroffen. Der gelehrte Doctor Stephanus Boltzhurst gab dem Jetzer einen versiegelten und mit dem Kreuzeszeichen verwahrten Brief, in welchem an den Geist verschiedene spitzfindige theologische Fragen, namentlich über den Punkt der unbefleckten Empfängnis gerichtet wurden. Diesen Brief solle er dem Geist geben und dieser möge ihn dann zum Zeichen, dass die Sache göttlichen und nicht teuflischen Ursprungs sei, mit seiner Antwort in das Studirzimmer tragen, das der Lesemeister selbst verschlossen hatte.

Jetzer übernahm den Auftrag. Aber als alles zur Ruhe gegangen war, erschien Abends 9 Uhr in Jetzers Zelle statt des erwarteten Geistes eine Jungfrau in weissen Gewändern und gab sich ihm als die heilige Barbara zu erkennen, zu der er schon früher einmal, als er bei Zurzach aus einem Schiffe in den Rhein gefallen war, nicht vergeblich um Rettung gefleht hatte. Sie komme an Stelle des Geistes, der nun ganz erlöst und in die Seligkeit eingegangen sei, um ihm anzukündigen, dass nach der Matutin die Jungfrau Maria selber ihn besuchen werde. Den Brief wolle sie ihr bringen, sie werde ihn dann selbst beantworten. Damit verschwand die Erscheinung. Jetzer zog das Glöcklein, der in der Nebenzelle weilende Subprior kam herbei, Jetzer liess durch ihn den Magister Stephanus rufen, dem er beichtete und das Erlebte mitteilte. Den Brief riet er ihnen gleich zu suchen. Die Väter gingen auf die Suche, als sie in den Chor der Kirche hinabkamen, brannten da die Kerzen, wunderbar ohne Menschenhand angezündet, und hinter dem Altar fand sich in der Öffnung des Sakramentsbehälters der Brief und auf ihm etwas wie ein Siegel. Es war wie aus weisser Charpie gemacht und darauf fünf Blutstropfen in Kreuzesgestalt. Die Väter trugen es auf den Hochaltar, weckten den Prior, der herbeikam und alle verehrten das grosse Wunder. Dann brachten sie den Brief in die Zelle zurück und legten sich wieder zur Ruhe bis zur Zeit der Matutin.

Als diese schon im Gange war und nur der Subprior und zwei andere Brüder neben Jetzers Zelle als Beobachter harrten, erschien dem Jetzer wirklich die Jungfrau Maria selbst. Sie trat zu seinem Lager und fing an zu ihm zu reden wohl eine Stunde lang. Man hörte von draussen eine schöne Frauenstimme, verstand auch mitunter ein Wort oder mehrere, wie

Jesus Christus, der Papst, der Provinzial, aber im Ganzen blieb der Zusammenhang nur Jetzer verständlich. Draussen auf dem Gange sammelten sich nach und nach fast alle Brüder, auch der Prior und Magister Stephanus waren nach Beendigung der Matutin herbeigekommen. Die heilige Jungfrau redete von vielen geheimen Dingen und gab dem Bruder ein Siegel, ähnlich dem im Chor gefundenen, aber nur mit drei Blutstropfen. Es bestehe aus Fäden von den Windeln, in welche sie ihren Sohn Jesus gewickelt habe und die drei Tropfen seien von Jesu wunderbarem Blute, Blutstränen, die er über Jerusalem geweint habe, und drei an der Zahl zum Zeugnis dafür, dass die Jungfrau, als Mutter Anna sie empfing, drei Stunden lang in der Erbsünde gewesen sei, bis sie davon gereinigt wurde. Dieses Siegel und den Brief sollen nun Abgeordnete der Klöster von Basel, Nürnberg und Bern mit dem Provinzial aus Ulm an der Spitze dem Papst Julius II überbringen, der werde dann dem Berner Kloster, in dem das zweite, im Chor gefundene Kreuzessiegel mit den fünf Blutstropfen verbleiben solle, grosse Indulgentien schenken, so dass man aus der ganzen Welt dahin wallfahrten werde. Vielleicht werde der Papst auch Jetzer zu sich bescheiden, dann solle er ihm die acht geheimen Worte sagen, die sie ihm mitgeteilt habe. Zum Schluss erklärte sie, er solle zur Beglaubigung dieser Wunder ein Zeichen empfangen, nahm seine rechte Hand und drückte ihm ein Mal ein, gleich der Nägelwunde Christi, wobei Jetzer vor Schmerz laut aufschrie. Dann verschwand die Jungfrau so geheimnisvoll, wie sie gekommen war.

Die Väter hatten grosse Freude und Erbauung an diesen wunderbaren Dingen; die Jungfrau besuchte von da an den Bruder fleissig, immer des Nachts, wenn er allein in seiner Zelle lag. Doch waren einige unter den Vätern immer noch misstrauisch und es wurden alle Anstalten getroffen, um etwaigen dämonischen Trug fernzuhalten. Als sicherstes Mittel gegen allen Teufelsspuk brachte man eines Abends das heilige Sakrament auf Jetzers Zimmeraltar. Die Jungfrau erschrack aber gar nicht davor, sondern verehrte in der geweihten Hostie ihren Sohn. Sie besorgte auch Jetzer's Wunde, salbte sie und verband sie mit Leinwandlappen, die von den Mönchen nachher als grosse Heiligtümer aufbewahrt wurden. Es war auch öfter möglich, die Jungfrau durch die Gucklöcher zu erblicken, sie erschien in der Tracht einer ehrbaren Witwe, mit Mantel und Schleier, so verhüllt, dass nur ein Teil des Gesichts und die Hände sichtbar blieben, in der Hand trug sie eine kleine Kerze, so trat sie zu des Bruders Bette, beugte sich über ihn hin und sprach mit ihm. Wenn aber

ein Zuschauer gern ihr Angesicht gesehen hätte, so löschte sie allemal die Kerze aus und man konnte nur noch ihre Stimme hören.

So kam Ostern (4. April) herbei und ging vorüber. Fast täglich fanden Erscheinungen statt und meistens fand man auch die Kerzen im Chor und im Gang des Dormitoriums angezündet, ohne dass einer der Brüder es getan hätte. Am Sonntag nach Ostern kam Besuch ins Kloster. Der Basler Prior Wernher hatte sich aufgemacht, von der Nachricht der wunderbaren Dinge angezogen. Ihm teilte der Prior alles mit, was geschehen war und Wernher war bereit, die Wunder anzuerkennen, falls auch noch von ihm eine Probe auf deren Göttlichkeit angestellt und gut bestanden sein würde. Ob die Erscheinung schon *beschworen* worden sei? Das hätten sie nicht gewagt, erwiderten die Brüder. Nun, so solle Jetzer es das nächste mal tun, wozu er ihn einen kräftigen Exorcismus lehrte. Dazu gab er ihm auch noch einige spitzfindige Fragen mit, die er der Jungfrau zur Beantwortung vorlegen solle, unter anderm, ob die Anmerkungen, die er, Wernher, zu Bernardino de Busti's Mariale geschrieben, richtig seien oder nicht.

Am Donnerstag, den 15. April, erschien wirklich wieder die Jungfrau Maria in Jetzer's Zelle. Der Bruder gab dem Prior und dem Lesemeister das Zeichen mit der Glocke, auch Wernher wurde geweckt und auch dieser hörte nun von draussen die Jungfrau sich mit Jetzer unterreden. Die Beschwörung nahm die Jungfrau ruhig entgegen und wurde nicht zornig darüber, es sei recht, dass man die Geister prüfe. Sie antwortete dem Bruder auf die ihr vorgelegten Fragen, Wernher habe recht geschrieben von der Frage ihrer Empfängnis. Auch die Gebete, die sie auf der Väter Verlangen sprechen sollte, Vaterunser, Avemaria und den Glauben, sprach sie richtig und vernehmlich. Nur, wenn sie sagte: Maria, so setzte sie hinzu: die ich bin und wenn sie Jesum nannte: der mein geliebter Sohn ist. Beim Vaterunser sprach sie die Bitte: Vergieb uns unsere Schulden, wie die andern Menschen, indem sie dazu bemerkte, das tue sie, um anzuzeigen, dass sie in der Erbsünde empfangen sei, denn wenn sie das nicht wäre, so hätte sie gesprochen: vergieb ihnen ihre Schulden.

Es war aber noch grösseres geschehen. Als die Maria verschwunden war, fanden die Väter auf dem Altar, der im Gange des Dormitoriums stand, nicht nur die Kerzen brennen, sondern auch das heilige Sakrament war da, das in Jetzer's Zelle gebracht worden war und dabei die kleine Wachskerze, die Maria getragen hatte. Es war eine Kerze, die unten dicker wurde, so

dass sie von selber stand. Das Sakrament wurde mit gebührender Verehrung wieder in die Kirche auf den Hauptaltar getragen, als aber später der Prior das Tuch auseinanderschlug, in dem es ruhte, fand er die Hostie [1]) ganz rot, wie von frischem Blute. Auch Wernher wurde wieder herbeigerufen und alle verehrten demütig das grosse Geheimnis. Die rote Hostie, die himmlische Kerze und die beiden Siegel mit den Kreuzen wurden sorgfältig aufgehoben und fortan frommen Besuchern des Klosters als Heiligtümer vorgewiesen.

Die Erscheinungen der Maria nahmen inzwischen ihren Fortgang. Auch Prior Wernher hatte nun Gelegenheit, die Gestalt der Maria aus der Nebenzelle zu beobachten, aber auch er konnte die Gesichtszüge nicht unterscheiden, da sie alsbald das Licht ausblies. Durch die Antworten, die Jetzer ihnen auf ihre Fragen an die Maria überbrachte, wurden die Väter aber immer fester überzeugt, dass die Erscheinungen göttlicher Art seien, denn die Maria bestätigte immer deutlicher und bestimmter die Richtigkeit der dominikanischen Lehre von ihrer Empfängnis in der Erbsünde. Vierzehn Tage nach Ostern reiste Wernher wieder ab, es stand das Ordenskapitel in Pforzheim bevor, an dem auch der Prior und der Lesemeister des Berner Klosters teilnahmen. Als das Kapitel zu Ende war, kam er in Gesellschaft der andern, an deren Spitze diesmal sogar der ehrwürdige Vater Provinzial Petrus Siber stand, auf Himmelfahrt nach Bern zurück.

Da hatte sich aber inzwischen wieder Grosses zugetragen. Am 7. Mai, einem Freitag, war die Maria dem Jetzer wieder erschienen und hatte ihm auch die vier andern Wunden Christi an der linken Hand, den Füssen und der Seite beigebracht. Von da an wurde der Bruder allemal gegen Mittag von einem merkwürdigen Zustand befallen. Seine Glieder wurden starr, so dass man die Füsse mit keiner Gewalt von einander bringen konnte, dann fing er an, sich zu bewegen und mit Geberden die Passion

---

[1]) Diese Hostie hatte die Basler Form, die etwas grösser war, als die Berner. Dr. Paulus sagt (40), es sei das keineswegs konstatirt worden. Nach den Akten *doch;* sowohl der Prior als der Lesemeister haben gleich in den ersten Verhören und ohne Folter das angegeben. Aber allerdings hat das, wie Paulus richtig sieht, nichts zu bedeuten. Der Prior hatte, wie er gar nicht verschweigt, eine grössere Anzahl von Hostien aus Basel kommen lassen, weil sie solche nicht gern von den Franziskanern, ihren Gegnern, die in Bern die Hostien bereiteten, beziehen wollten. Sie trauten der Reinheit des Waizens nicht, wie sie sagten. Die Hostie war von den Vätern selbst in Jetzer's Zelle getragen worden, ob es eine Basler oder eine Berner war, macht also keinen Unterschied.

Christi darzustellen. Der Seelenkampf in Gethsemane, die Geisselung, die Dornenkrönung, die Kreuzigung, die Grablegung, die Auferstehung, das alles liess sich an seinen Bewegungen wiedererkennen, dazu rumpelten seine Eingeweide, dass es den Zuschauern bald grausig, bald feierlich, bald auch lächerlich[1]) zu Mute wurde. An den Freitagen fingen zudem die fünf Wunden an zu bluten. Das Schauspiel lockte viele Bürger in das Kloster, unter andern hat auch Valerius Anshelm es angesehen und berichtet, wie neben ihm ein Chorherr vor Grausen ohnmächtig niedergefallen sei, dass man ihn wegtragen musste. Die Vorstellungen fanden in Jetzer's Stüble, nicht mehr in der Zelle statt, an seinem Lager stand einer der Väter, gewöhnlich der Subprior, um die Bewegungen zu erklären. Man sagte, sie gäben Jetzer vorher einen Trank, der ihn in solchen Zustand versetze; wenn das Spiel zu Ende war, bekam er einen Becher Weins, der ihn wieder herstellte. Gern sah es der anwesende Vater, wenn ein Andächtiger aus Rührung eine reiche Gabe in die bereit stehende Zinnschüssel legte, er habe auch dem Jetzer, als ihm einer einmal einen „Rallibatzen" gab und er den nicht nehmen wollte, das verwiesen; er solle das Opfer nur annehmen.[2])

Der Provinzial blieb nur kurze Zeit in Bern, dann reiste er mit seinen Begleitern nach Lyon zum Generalkapitel, da aber dieses der Kriegsläufte wegen nach Pavia verlegt wurde, kam er bald wieder nach Bern zurück. Hier hatte er nun Gelegenheit, die wunderbaren Dinge selber in Augenschein zu nehmen. In einer Nacht fand wieder eine Erscheinung der Maria statt. Man weckte den Provinzial, dieser kam vor Jetzer's Zelle, und hörte auch drinnen zwei Stimmen sich unterreden, fand aber alles dunkel und hatte den Eindruck, Jetzer selber mache beide Stimmen, so dass er am andern Tage dem Bruder Vorwürfe machte, was diesen sehr betrübte. Dann reiste der Provinzial wieder ab.

Alsbald ereignete sich wieder etwas neues. In der Nacht nach dem Johannistage, wo am folgenden Morgen, einem Freitag, das Fest des heiligen Elogius, des Schutzpatrons der Schmiede, bevorstand,[3]) war Jetzer in der Kirche und besuchte betend die verschiedenen Altäre. Da kam die Jungfrau Maria zu ihm und betete mit ihm. Als er sich dann entfernen wollte, sprach sie: Lass uns noch mehr beten, so wirst du Engel zu dir kommen sehen. Auf einmal fühlte er sich aufgehoben und aus dem Chor

[1]) Nach Murner, b. Hottinger 389, war es mitunter wie ein Affenspiel. [2]) Aussage des Zeugen Joh. Schindler in den Akten. Vgl. Archiv 560. [3]) Es ist Freitag, der 25. Juni, nicht wie in der Anmerkung bei Anshelm 96 irrig steht, der 1. Dezember 1507.

durch die Luft in die mit einem Gitter verschlossene Kapelle der Maria getragen, wo er auf dem Altar niedergelegt wurde. Unterwegs waren ihm seine Schuhe und die Wundlappen abgefallen, die den Weg bezeichneten, den er getragen worden war. Jetzer blieb auf dem Altar über dem ein „Vesperbild" angebracht war, d. h. eine Maria mit dem vom Kreuz abgenommenen Christus auf dem Schoosse. Auf einmal fing dieses Bild an zu reden. Die Maria klagte und weinte darüber, dass die Ehre, die ihrem Sohne allein gebühre, ihm entzogen werde, indem die Menschen an ihre Empfängnis in der Erbsünde nicht mehr glauben wollten. Christus tröstete sie: Mutter, weine nicht, die Sache habe ich zu Handen genommen, ich werde sie wohl hinausführen. Das hörte Jetzer und vernahm weiter, dass er nun auf dem Altar unbeweglich bleiben müsse, bis ihm das Sakrament gereicht und eine bestimmte Antiphon gesungen würde. Auch solle man die vier obersten Magistrate der Stadt herbeirufen, damit sie sich von dem Wunder überzeugen könnten.

Als früh morgens die Väter kamen, fanden sie Jetzer auf dem Altar und vernahmen, was ihm gesagt worden sei. Der Subprior machte sich auf und holte die beiden Schultheissen, Rudolf von Erlach und Wilhelm von Diesbach, der Schaffner die Ratsherren Rudolf Huber und Lienhard Hübschi herbei, sie kamen mit andern Begleitern, wurden auf den Lettner geführt, der nach der Bauart der Dominikanerkirchen quer zwischen Schiff und Chor durch die Kirche läuft, da zeigte man ihnen unten im Chor Jetzer's Schuhe und durch das Gitter in der Kapelle den Bruder auf dem Altar. Der Prior versicherte vor den Zeugen, er habe die Schlüssel zur Kapelle in Verwahrung gehabt und Niemand habe hineinkommen können, ausser durch die Luft, auch sehe man an der ungestörten Staubschicht, dass keine Fussstapfen nach der Kapelle führten.[1])

Alles staunte und noch grösser wurde das Staunen, als man entdeckte, dass die hölzerne Maria auf dem Altar in der Nacht blutige Tränen geweint habe! Die Tränen waren früher weiss gewesen, jetzt erschienen sie rot, wenigstens kam es vielen so vor, während andere nichts sehen konnten. Als aber nun die Türen der Kirche zum Gottesdienst geöffnet wurden und das Volk hereinströmte, schworen viele alte Weiber Stein und Bein darauf, dass die Maria blutige Tränen weine. Wie ein Lauffeuer ging die Nachricht durch die Stadt: die Maria in der Dominikaner-

[1]) Aussage der Zeugen Anton Noll, Wilhelm v. Diesbach, Rudolf Huber, Konrad Brun, Johannes Schindler u. s. w. in den Akten.

kirche hat geredet und blutige Tränen geweint. Die einen sagten, wegen des Unglaubens der Menschen, die andern, weil der Stadt Bern eine grosse Heimsuchung bevorsteht. Das Volk drängte zum Kloster und der Zulauf ward so gross, dass die Obrigkeit Polizei hinbeordern musste, um Unordnungen zu verhüten.

Mittlerweile war Jetzer unbeweglich auf dem Altar geblieben. Erst als die bezeichnete Antiphon gesungen wurde, regte er sich. Man reichte ihm das Sakrament, darauf verliess er den Altar und zog sich in's Kloster zurück. Den ganzen Tag aber dauerte der Zulauf und das Betrachten des weinenden Bildes fort, unter verschiedenen Äusserungen, bald des Glaubens, bald des Unglaubens.

Von dem neuen Ereignis erhielt auch der Provinzial Kunde. Er sandte alsbald zwei Kommissare, Dr. Magnus *Vetter* (oder Wetter) und Paulus *Hug*, seinen Vikar, um die Sache zu untersuchen. Diese kamen am 9. Juli in Bern an und blieben vier Tage. Sie untersuchten die Sache mit allem Fleiss, fanden aber keinen Grund zum Verdacht. Jetzer nahm ihre Ermahnungen ruhig entgegen und blieb bei seinen Angaben. Sie ordneten an, dass er Gesellschaft und Arbeit habe und befahlen den Vätern, über die Vorgänge nach aussen Stillschweigen zu beobachten.

Aber mit dem Geheimhalten ging es nun nicht mehr. Die Sache war ruchbar geworden und weit in den Landen herumgekommen und als die Väter das sahen, fingen sie auch an, von den grossen Dingen zu reden und zu predigen, mit denen ihr Kloster begnadet worden sei. Im August und September predigten sie davon im Simmental[1]) und schon um Johanni hatte sich einer von ihnen nicht enthalten können, dem Pfarrer von Rüeggisberg im Vertrauen zu eröffnen, dass die rechte Lehre von der Empfängnis der Maria durch göttliche Hülfe nun bald siegen werde. So verbreitete sich überall die Kunde, alle diese Dinge geschehen wegen des Streites von der Empfängnis.

Aber auch der Bischof von Lausanne, zu dessen Diözese Bern gehörte, wurde mit der Angelegenheit bekannt gemacht. Der Rat von Bern bat ihn um Untersuchung der Sache und er kam mit seinem Gefolge am 21. Juli nach Bern. Er hiess Aymo v. Montfaucon und gehörte dem Benediktinerorden an. Ihm bereiteten die Dominikaner keine sehr entgegenkommende Aufnahme, ihr Kloster war exemt und dem Papste direkt untergeben, da aber Jetzer noch nicht Profess getan hatte, so konnten sie ihn

---

[1]) Nach den Zeugenaussagen der Pfarrer von Wimmis, Därstetten, Oberwyl, Boltigen, Zweisimmen, St. Stephan, in den Akten.

der bischöflichen Jurisdiktion nicht wohl entziehen. Er wurde verhört und während seines Passionsspieles mit Exorcismen behandelt, im übrigen verhielten sich aber die Mönche sehr reservirt und wollten keine rechte Auskunft geben, so dass der Bischof im Unwillen von ihnen schied. Da er später einer der Richter im Prozesse war, so ist dieser erste Eindruck für das Schicksal der Angeklagten nicht gleichgültig gewesen.

Diese Neugierde in Betreff der Jetzer'schen Wunder scheint nun die himmlischen Mächte, sofern solche dabei tätig waren, nicht wenig verstimmt zu haben. Als am 29. Juli wieder ein Brief des Provinzials mit Warnungen und Mahnungen im Kloster einlief, erschien in der folgenden Nacht Maria dem Jetzer und eröffnete ihm, sie sei von ihrem Sohne gesandt, um die ihm erteilte Gnade wieder zurückzunehmen. Die Obersten des Ordens täten nicht, was sie sollten, da sie die Mitteilung an den Papst verzögerten, und die andern Leute spotteten nur über das Heilige. Darum solle er die Wundmale Christi nicht länger behalten. Sofort verschwanden diese und Jetzer's Leib war heil wie zuvor.[1]) Er hatte die Stigmata 14 Wochen getragen. Als am nächsten Tage der Lesemeister Stephanus das entdeckte und es dem Prior meldete, entstand im Kloster ein grosses Jammern. Der Prior namentlich klagte Bekannten aus der Stadt sein Leid: gestern noch habe Jetzer die Stigmata gehabt, heute seien sie alle weg.[2]) Um so sorgfältiger bewahrte man die noch übrigen Reliquien, die Siegel mit den Blutstropfen, die rote Hostie und die Kerze der Maria auf, sie sollten als Beweisstücke dienen, wenn die Sache höheren Ortes verhandelt würde. Denn die Väter hatten die Absicht, wie ja auch Jetzer im Auftrag der Maria es ihnen anbefohlen hatte, die Wunderzeichen dem Papste zur Bestätigung vorzulegen, bis dahin aber die Sache für sich zu behalten, ein Plan, der nun freilich schon Lücken bekommen hatte. Inzwischen setzte die Jungfrau ihre Besuche bei Jetzer fort, auch nachdem ihm die Stigmata abgenommen worden waren. Er war ja unschuldig daran!

Die Reise nach Rom stand nun bevor. Ehe sie jedoch zur Ausführung kam, trat ein Ereignis ein, das die Meinung der

---

[1]) So das Defensorium III. 12, die Aussage des Priors vom 9. August 1508 und die Jetzer's selbst vom 8. Oktober 1507 in Lausanne (Archiv 514). Später sagt dann Jetzer im Verhör zu Bern am 2. August 1508 (Akten, Aussage 275), er habe von da an den Trank, den ihm die Väter reichten, nicht mehr getrunken und in Folge davon seien die Wunden infra triduum geheilt. Danach Anshelm (109) in drien Tagen waren sine wunden suber heil. [2]) Zeugenaussage des Rudolf Huber v. 14. August 1508, Akten III Fol. 186 f.

Väter über Jetzer und seine Offenbarungen gründlich umgestaltete. Am Sonntag, den 12. September, forderte Jetzer den Prior auf, er möge eine Messe singen lassen zur besondern Ehre der Jungfrau Maria. Als das des Abends noch nicht geschehen war, bezeigte er Unzufriedenheit, woraus der Prior schloss, es müsse wieder etwas bevorstehen. Wirklich sagte ihm auch der Lesemeister Stephanus, Jetzer habe ihm mitgeteilt, in der Nacht vor oder nach der Matutin werde die Maria erscheinen, es sollten sich also alle andächtig darauf vorbereiten. Der Prior schärfte allen Brüdern ein, bei der Matutin nicht zu fehlen und liess auch zwei befreundete Chorherren der Stift, Johannes Dübi und Heinrich Wölfli, den bekannten Lupulus, dazu einladen. Man wollte speziell für die nach Rom reisenden Brüder den Schutz der Maria erbitten. Als die Stunde kam, waren die Väter im Chor, die Laienbrüder in der Johanneskapelle versammelt, Jetzer war oben auf dem Lettner, wo er seinen gewöhnlichen Platz hatte. Um etwaige dämonische Künste fern zu halten, hatte der Prior das heilige Sakrament auf dem Hochaltar ausgestellt. Die Matutin verlief ohne Störung, am Schlusse der letztern kam Jetzer einen Augenblick herab und sagte den Laienbrüdern in der Johanneskapelle, sie sollten beten, es werde sich etwas gutes ereignen. Nun stimmten die Mönche die Antiphon an: ave regina coelorum, die sie nach der Matutin zu singen pflegten. Auf einmal, bei den Worten: ex qua mundo lux est orta, erschien oben auf dem Lettner eine weisse Frauengestalt mit offenem gelbem Haar und einer Krone auf dem Haupte,[1]) in der Hand einen fünfarmigen Leuchter mit brennenden Kerzen. Sie neigte sich segnend zuerst nach der Johanneskapelle hin, dann nach dem Chor herab, machte mit dem Leuchter das Zeichen des Kreuzes und verschwand.

Die Mönche waren tief gerührt, auch die beiden Chorherren konnten sich kaum der Tränen enthalten. Waren sie nun doch einer Erscheinung der Himmelskönigin gewürdigt worden. Aber einer der Väter, es war der Subprior, hatte in der Stille eine andere Beobachtung gemacht. Er flüsterte dem Prior zu, es ist ja der Schelm da, der erscheint. Welcher Schelm? fragte jener. Johannes Jetzer, der uns so zum besten hält! Sofort stürzte der Prior zum Altar, ergriff das Sakrament und stürmte mit den andern die Treppe hinauf nach dem Lettner. Aber schon war der Lesemeister Stephanus ihnen zuvorgekommen, man hörte von oben zwei scheltende Stimmen, ähnlich wie die bei den Erschei-

[1]) Wie sie im Sommerrefektorium des Klosters abgebildet war.

nungen in Jetzer's Zelle, Stephanus kam an der Treppe den andern mit brennender Laterne entgegen und sagte, er wolle die Sache schon in Ordnung bringen. Kurz darauf sah man Jetzer in seiner gewöhnlichen Kleidung herabkommen und vor dem Altar mit entblösstem Oberkörper hinknien, er geisselte sich dabei mit einer Busskette, die ihm der Chorherr Wölfli auf seine Bitte einmal verschafft hatte, und verrichtete brünstige Gebete. Der Lesemeister hatte ihn oben angetroffen. Jetzer war die Orgelstiege hinaufgelaufen und hatte die Marienhülle abgelegt, die Krone mit angeheftetem Flachshaar fanden die Väter später in einem Gemach und verbrannten sie. Der Lesemeister hatte Jetzer hart ausgescholten, wollte aber die Sache, um der Ehre des Klosters willen, lieber vertuschen, so gab er ihm denn nur auf, sich zu geisseln und Busse zu tun. Auch versicherte Jetzer, das sei das einzige mal, dass er die Maria gespielt habe, die andern Erscheinungen und Wunder seien alle echt.

Die Reise nach Rom, die offenbar den Zweck hatte, für die Wunder und Zeichen die päpstliche Bestätigung einzuholen, wäre nun eigentlich nach dieser Entdeckung dahingefallen. Schrieb doch der Basler Prior Wernher, als er den Betrug mit der gekrönten Maria vernahm und dass Jetzer versichert habe, alles frühere sei doch wahr: „Das glaube, wer will, ich halte nun nichts mehr von dem Bruder und der ganzen Geschichte. Ich bin viel zu leichtgläubig gewesen, das wolle mir Gott verzeihen, dem ich diese ganze Sache anbefehle und seine Barmherzigkeit anrufe, dass er sich unser erbarme in aller Not und Anfechtung.“ [1]) Aber die Reise war nun einmal beschlossen, das Geld dazu entlehnt und so reisten am 24. September[2]) Lesemeister und Subprior nach Rom ab mit einer Empfehlung der Ordensobern an Kardinal Cajetan, Vikar des Ordensgenerals, der sich der Sache des Klosters annehmen sollte. Die Absicht war nun, bösen Gerüchten zuvorzukommen und für das Kloster höhern Schutz zu gewinnen.[3]) Als jedoch die Abgesandten am 11. Januar[4]) des folgenden Jahres zurückkamen, hatte sich die Lage des Klosters sehr verschlimmert, es war eine Untersuchung eingeleitet worden wegen der bedenklichen Vorgänge und der Prozess, der die vier Väter auf den Scheiterhaufen führen sollte, war schon im Gange.

---

[1]) Defensorium III. 1. [2]) Anshelm 127. [3]) Brief Cajetan's an Bern vom 17. Februar 1508, Archiv 212. [4]) Defensorium III. 5.

V. Der Gang des Prozesses.

Seitdem die Vorgänge im Kloster in der Stadt ruchbar geworden waren, hatte sich der Bürgerschaft eine gereizte Stimmung gegen die Mönche bemächtigt. Spottreden, gegen die man damals besonders empfindlich war, gossen Oel ins Feuer. Man sagte in der Eidgenossenschaft herum, die von Bern beteten jetzt einen Schneiderknecht an, ja sie hätten einen roten Herrgott (die rote Hostie). Als man dann hörte, dass der Lesemeister und der Subprior nach Rom gereist seien, knüpfte man an die Reise allerlei schlimme Vermutungen. Die Obrigkeit konnte nicht länger zusehen. Am 1. Oktober 1507 wurde der Prior mit Jetzer auf das Rathaus beschieden und über den Handel verhört. Das Resultat war so, dass Jetzer sofort zurückbehalten und am nächsten Tage nach Lausanne zum Bischof gesandt wurde, der als zuständiger Richter die Sache untersuchen möge.

So wurde nun Jetzer im bischöflichen Schloss zu Lausanne gefangen gehalten und verhört. Es kam aber wenig befriedigendes heraus. Er bezeugte, dass ihm wirklich Erscheinungen der Maria zu Teil geworden seien und dass er noch jetzt in Lausanne schon dreimal mit solchen begnadet worden sei, gab sich überhaupt als Inspirirten und behauptete die Wahrheit aller Wunder, die sich mit ihm zugetragen hatten. Von der Empfängnis der Maria in der Erbsünde wollte er damals nichts wissen, er habe auch dem Prior oder den Vätern nie etwas davon gesagt [1]).

Eine erste Wendung trat ein, als er nach dem zweiten Verhör plötzlich erklärte, er wolle noch etwas weiteres sagen, sofern der Bischof ihn von dem Eide entbinde, den er dem Provinzial habe schwören müssen, von diesen Dingen stillzuschweigen. Als der Bischof die Bitte gewährt hatte, fing Jetzer an zu erzählen, dass die Jungfrau Maria in dem redenden Bilde und auch früher, als sie ihm in seiner Zelle erschien, ihm offenbart habe, sie sei in der Erbsünde empfangen, aber von Gott binnen drei Stunden von derselben gereinigt worden. Er habe aber den beiden vom Provinzial abgesandten Doktoren (Vetter und Hug) schwören müssen, das Niemandem zu sagen, während er den Prior und die Väter gebeten hatte, es dem Papste mitzuteilen. Daran knüpfte er noch andere Enthüllungen über das, was das redende Marienbild ihm gesagt habe. Bei dieser Aussage blieb er auch im nächsten Verhör.

Eine zweite, noch wichtigere Wendung brachte das Verhör vom 20. November. Der Rat zu Bern war inzwischen ungeduldig

[1]) Archiv 517. -

geworden. Man höre nichts von Lausanne, es sei klar, dass der Bruder falsche Angaben gemacht habe, darum sei es nötig schärfer vorzugehen und ihn „nach Notdurft an der Folter zu erkunden". Das scheint geschehen zu sein [1]) und nun trat ein völliger Umschwung in Jetzers Verhalten ein. Wieder hatte er eine besondere Bitte an den Bischof, er solle ihn unter seinen Schutz nehmen und ihm erlauben, das Ordenskleid der Dominikaner auszuziehen und in einen andern, strengern Orden zu treten, so wolle er ihm etwas sagen, was er sonst aus Furcht vor der Rache des Ordens nicht sagen dürfte. Der Bischof versicherte ihn seines Schutzes, wenn er die Wahrheit sage. Was das Ordenskleid betreffe, so stehe es ihm frei, dasselbe jederzeit auszuziehen, da er ja weder ausdrücklich noch stillschweigend schon Profess getan habe.

Nun fing Jetzer mit seinen Enthüllungen an. Hatte er vorher gesagt, die Maria habe ihm ihre Empfängnis in der Erbsünde offenbart, so erklärte er jetzt im Gegenteil [2]), sie habe ihm offenbart, sie sei *ohne* Erbsünde empfangen, aber die Väter hätten ihm das auszureden und ihn zu ihrer Meinung zu bekehren gesucht. Da das nicht gelang und er verlangt habe, sie sollten dem Papste die Offenbarung mitteilen, die Väter aber sich dessen geweigert, so habe das Bild angefangen blutige Thränen zu weinen. Nun seien die Väter erst recht in Verlegenheit geraten, da sie ihn in seiner Meinung unerschütterlich fanden. Vierzehn Tage bevor er nach Lausanne geführt wurde, haben sie einen Rat gehalten in der Marienkapelle, den er vom Lettner aus belauschen konnte. Zuerst haben sich die vier durch einen schweren Eid verbunden, von allem zu schweigen, was sie vornehmen würden. Dann erwogen sie die Mittel, aus der schlimmen Lage zu kommen, in die sie Jetzers Festhalten an der ihnen entgegengesetzten Lehre von der Empfängnis der Jungfrau gebracht habe. Sie schlugen verschiedenes vor. Eine Gesandtschaft nach Rom wurde erwogen, die Mittel hiezu könnten durch eine Anleihe aufgebracht werden, oder besser, sie könnten die Kleinodien verkaufen, die das Bild der Jungfrau zierten. Sofort sei auch der Subprior auf den Altar gestiegen und habe die von frommen Stiftern geschenkten Kleinodien der Maria abgenommen. Sie wollten dann sagen sie seien gestohlen worden. Den Jetzer

[1]) Wenigstens nach der Ueberschrift des Abschnitts bei Anshelm (131): dass der Jätzer, pinlich gefragt, sine väter in der Sach verlümbdet etc.; im Text steht nur, dass Anklageartikel aufgestellt worden seien „durch die der Jätzer an pinliche Frag erkent" wurde, auch das Protokoll (Archiv 532) gibt keine rechte Auskunft.

[2]) Archiv 536 ff.

aber wollten sie umbringen, was der Prior mit einem Tränklein zu besorgen gedachte, oder auch, es solle ihm einer als gekrönte Maria erscheinen und ihn eines besseren belehren. Dieses Amt habe dann sogleich der Subprior übernommen und es seien zur Erhöhung der Wirkung zwei Stiftsherren zu dieser Vorstellung eingeladen worden. So sei dann, nach der Matutin, der Subprior „oder ein anderer" als Maria erschienen auf dem Lettner, auf dem auch Jetzer, wie gewöhnlich, dem Gottesdienst beiwohnte, er habe aber den Betrug gemerkt und die Maria entlarvt. Am nächsten Tag haben dann die Väter die Mönche versammelt und Alle mussten unverbrüchliches Stillschweigen geloben, damit Niemand von dem Betrug erfahre. Ihm selber sei einige Tage darauf die wahre Maria, so wie früher, erschienen und habe ihm gesagt: Diese Mönche wollten dich betrügen, aber sie werden sich selber betrogen finden, indem sie aus dem Kloster verjagt werden. Du aber wirst auf das Rathaus gerufen werden, was auch des andern Tages geschehen sei.

Nach diesen Bekenntnissen Jetzers, reiste der Bischof von Lausanne nach Bern und verhörte dort die Chorherren Dübi und Wölfli, die nur bestätigen konnten, was sie gesehen hatten: die Erscheinung auf dem Lettner, die sie für die Maria hielten und davon tief gerührt waren, sowie, dass nachher der Jetzer vor dem Altar sich mit einer Kette gegeisselt habe.

Es wurde aber noch der Schneider Johannes Koch in Bern als Zeuge vernommen. Dieser sagte aus, dass im letzten Herbst, als er im Kloster arbeitete, Johannes Jetzer ihm etwas zerbrochenen Silberschmuck gegeben habe, mit der Bitte, daraus bei einem Goldschmied vier Ringe machen zu lassen. Auch einen silbernen Riechapfel sollte er ihm vergolden lassen. Jetzer sagte, das Silber habe ihm seine Mutter gegeben, die Ringe wolle er dann seinen Brüdern schenken. Er habe den Auftrag ausgeführt. Als Jetzer in Lausanne über diese Sache befragt wurde, gab er zu, dass er den Auftrag erteilt habe, wollte aber das Silber nun vom Lesemeister erhalten haben, der ihm dann auch die Ringe und den Apfel wieder abgenommen habe. Er gab auch zu, dass damals kurz vorher die Kleinodien in der Marienkapelle gestohlen worden seien.

Damit schloss die Verhandlung in Lausanne. Der Rat von Bern schrieb am 15. Dezember an den Bischof, er möge den Bruder samt den Prozessakten nach Bern zurückschicken, was auch gegen Ende des Jahres geschah. Von Bern war an den Provinzial berichtet worden und man hatte ihn ersucht, nach Bern zu kommen, um die Sache weiter zu führen. Er entschul-

digte sich mit Kränklichkeit [1]), sandte aber seinen Vikar Paulus Hug an seiner Stelle, mit Vollmacht, in seinem Namen zu handeln. Dieser nahm in Basel den Prior Werner mit und beide langten am 30. Dezember in Bern an.

Der Prozess wurde nun in Bern weiter geführt. Zunächst war Jetzer schon am 29. Dezember wieder vor den Rat gestellt und verhört worden. Er sagte aus, wie in Lausanne, immerhin hielt er auch jetzt noch daran fest, dass die drei Hauptwunder, die Stigmata, die verwandelte Hostie und die blutigen Thränen der Maria wirkliche Wunder und von Gott seien, worauf er sterben wolle. Inzwischen war nun beinahe ein Jahr vergangen, dass Jetzer das Ordenskleid erhalten hatte. Wäre es ihm über den Jahrestag hinaus gelassen worden, so wäre er stillschweigend Mitglied des Ordens geworden. Das zu verhüten, beschlossen die Väter, ihm das Kleid abzunehmen, was auch am 5. Januar 1508 durch Paulus Hug und Prior Wernher in Gegenwart einiger Herren im Hause des Grossweibels, wo Jetzer gefangen gehalten wurde, geschah. Hiebei zeigte sich Jetzers Charakter wieder in besonderem Lichte, indem er das Kleid nur hergeben wollte, wenn man ihm das, was er ins Kloster eingebracht habe, nach ihm im Werte von 53 Gulden, zurückerstatte. Die Väter bestritten, dass er auf diese Summe Anspruch habe und sandten ihm nur das Wenige, was er wirklich beim Eintritt gehabt habe. Das trug natürlich nicht dazu bei, seine Stimmung gegen das Kloster zu verbessern [2]).

Es zeigte sich das sofort, als am 7. Januar die beiden Parteien in einer Ratssitzung verhört wurden. Auch da blieb Jetzer noch dabei stehen, dass die Maria ihm wirklich erschienen sei und dass die drei Hauptwunder von Gott seien, die andern Erscheinungen aber hätten die vier Väter veranstaltet, um ihn von seinem Glauben an die unbefleckte Empfängnis abzubringen. So namentlich eine Erscheinung, bei der die Maria in Begleitung der heiligen Katharina von Siena zu ihm gekommen sei, wo er aber den Betrug entdeckt und den Schaffner, der die Katharina spielte, an Haupt und Bein verwundet habe. Auch die Erschei-

[1]) In einem Briefe, der Archiv 208 abgedruckt ist. Der Brief ist undatirt, Rettig setzt ihn in den Januar 1508, Paulus (28) glaubt ihn mit Sicherheit in den Oktober 1507 verweisen zu können. Beides ist unrichtig, er gehört in den Dezember 1507. Der Brief setzt die Aufforderung der Stadt Bern an den Provinzial voraus (Anshelm 133: uf ir [der Stadt Bern] beger), was im Oktober nicht zutrifft, s. Defensorium III. 2. Uebrigens ist der Brief, den der Provinzial im Oktober schrieb, im Staatsarchiv noch erhalten und datirt: Strassburg, uff Calixti papae et martiris (14. Oktober) 1507.

[2]) Defensorium III. 3. — Anshelm 133.

nung der gekrönten Maria habe er entlarvt und zwar um so leichter, weil die Maria mit Füssen versehen gewesen sei, während sonst die Maria ihm stets ohne Füsse erschienen war. Den Kleinodiendiebstahl habe der Lesemeister verübt u. s. w. Die Väter, unterstützt von Hug und Werner, verteidigten sich und stellten Jetzer als den Betrüger dar. Er habe die Kleinodien selber gestohlen, wie schon aus seinen einander widersprechenden Angaben über den Erwerb des Silbers hervorgehe; die gekrönte Maria sei er selber gewesen, denn von den vier angeschuldigten Vätern war der Schaffner ausserhalb des Klosters und die drei andern unten im Chor, sodass keiner daran beteiligt sein konnte; wegen der Katharina von Siena berief sich der Schaffner auf das Zeugnis seines Wundarztes, der ihn in jener Zeit wegen einer Hautkrankheit behandelte und eine solche Wunde gesehen haben müsste. Übrigens konstatirten die Väter mit Befriedigung, dass Jetzer selber die drei Hauptwunder für echt halte, ihnen also nicht zur Last lege. Da die Sache dem Rate zu dunkel und schwierig erschien, so wurde die weitere Behandlung derselben vertagt [1]).

Die Ansicht, dass Jetzer der alleinige Schuldige sei, war nun infolge dieser widersprechenden Aussagen und des Druckes der öffentlichen Meinung etwas ins Schwanken geraten. So beschloss denn der Rat, um nach beiden Seiten vorzusorgen, vorläufig die Güter des Klosters aufschreiben zu lassen, um daran Deckung für die Prozesskosten zu haben, was am 10. Januar geschah. Als dann am folgenden Tag der Lesemeister und der Subprior von ihrer Romreise heimkamen, fand am 14. eine neue Ratsitzung statt, zu der auch die sechzig Gerichtssässen aus dem grossen Rate zugezogen wurden. Wieder verklagte Jetzer die Väter und zwar noch heftiger und dreister als zuvor und wieder gaben ihm diese die Beschuldigungen zurück, so dass nichts rechtes herauskam. Jetzers Aussagen wurden in Schrift verfasst und von Seite der Väter schriftlich eine Antwort darauf eingereicht. Der Rat beschloss nun, schärfer vorzugehen. Jetzer wurde aufs neue ins peinliche Verhör genommen und gleichzeitig die vier Väter, die nun als Angeklagte behandelt wurden, am 6. Februar im Kloster in Eisen gelegt und jeder „mit 2 Knechten verhütet". Diese Massregel wurde dem „trömen und russen" (Murren) über die Mönche in der Stadt gegenüber zu ihrer eigenen Sicherheit nötig gefunden [2]).

---

[1]) Archiv 206 f. Defensorium III. 4. Anshelm 133.

[2]) Archiv 210. Defensorium III. 5—8. Anshelm 135.

Die peinlichen Verhöre Jetzers begannen wieder am 5. Februar und wurden am 7. und dann wieder am 22. in Gegenwart des bischöflichen Vicars von Lausanne fortgesetzt. Das Ergebnis war, dass Jetzer nun von echten Erscheinungen und Wundern überhaupt nichts mehr zu sagen wusste, sondern vielmehr alles und jedes, mit immer mehr Einzelheiten, als Betrug der Väter darstellte. Der Subprior Ueltschi sei ein „Nigromant" und habe ihm durch schwarze Kunst einen verdammten Geist erscheinen lassen. Er verstehe sich auch sonst auf Magie, er habe eine Salbe, wenn er sich damit bestreiche und ein Weib nur anrühre, so könne er es zu seinem Willen zwingen. Die Verwandlung der Hostie sei so geschehen, dass der Lesemeister als Maria zwischen zwei Engeln, die vom Prior und Subprior in priesterlichen Gewändern dargestellt wurden, ihm erschienen sei. Der Lesemeister habe 2 Hostien in der Hand gehabt, eine gewöhnliche und eine künstlich rot gefärbte, die habe er heimlich miteinander vertauscht, Jetzer aber den Betrug entdeckt und die Väter übel heimgeschickt. Die erste Passionswunde habe ihm der Subprior mit einem ätzenden roten Pulver in die Hand gedrückt, dann habe man ihm einen Trank gereicht, durch welchen die andern Wundmale auch entstanden seien, der Trank habe ihn auch zum Darstellen der Passion genötigt. Der Subprior besitze ein Zauberbuch, durch welches er diese Gliederstarre und dann wieder die Bewegungen nach seinem Willen hervorrufen könne. Auf den Marienaltar hätten ihn die Väter getragen und seine Schuhe und Wundlappen zur Täuschung des Volkes unterwegs hingelegt und durch Magie ihn dort festgebannt, bis er das Sakrament empfangen und die betreffende Antiphon gehört haben würde. Die blutigen Tränen des Bildes seien von ihnen mit Farbe gemalt worden, die sie von einem gewissen Lazarus hatten, einem getauften Juden, der im Kloster Bücher illuminirte. Als sie sahen, dass Jetzer den Trank nicht mehr trinken wollte und die Wundmale deswegen verschwanden, hätten sie ihn vergiften wollen mit einer grünen Suppe, die er aber zum Fenster hinausgeschüttet, worauf fünf junge Wölfe, die im Hofe gehalten wurden und die Suppe frassen, daran gestorben seien. Die rote Hostie hätten sie ihm, um sie zu beseitigen, einstopfen wollen, wozu sie ihm den Mund mit einem Holze aufbrachen, er habe sie aber wieder ausgespieen. Auch schreckliche Misshandlungen habe er von ihnen erlitten mit einer eisernen Kette, die ihm den Leib einschnürte, dass das Fleisch hervorquoll und mit einem glühenden Pfannenstiel, der ihm schwere Brandwunden beibrachte u. s. w. [1])

[1]) Archiv 551—566, Schluss des gedruckten Protokolls.

So war denn, dank der Folter, Material genug zusammen, um gegen die vier Väter einen förmlichen Prozess einzuleiten. Da sie aber Ordensgeistliche waren, so gehörten sie vor ein geistliches Gericht und ein solches konnte in diesem schwierigen Falle nur durch päpstliche Bevollmächtigung konstituirt werden. Der Rat von Bern wandte sich daher durch einen Abgesandten, den Stiftsherrn Ludwig Löubli, an die höchste geistliche Autorität selbst und bat um Bestellung eines Gerichts zur Aburteilung der ausserordentlichen Sache. Es wurde durch viele Empfehlungsschreiben an einflussreiche Männer in Rom dafür gesorgt, dass die Sache dem Papste, dem schon der Bischof von Lausanne von der von ihm geführten Untersuchung Kunde gegeben hatte, als besonders wichtig und dringlich vorgestellt werde. Papst war damals Julius II., der gewaltige Staatsmann, der Kunstfreund und Gönner Rafael's und Michelangelo's. Er hat bekanntlich wenige Jahre später den Beistand der Eidgenossen gegen den König von Frankreich, den der kluge Kardinal Schinner vermittelte, hoch zu schätzen gewusst und auch jetzt schon mag er sie gern sich zu Danke verpflichtet haben. Er entsprach dem Wunsche von Bern und setzte ein Gericht ein, das aus drei Richtern bestand, nämlich dem Bischof von Lausanne, Aymo von Montfaucon, dem Bischof von Sitten, Matthaeus Schinner und dem Provinzial der oberdeutschen Provinz des Dominikanerordens, Petrus Siber.

Das Breve [1]), das er an die Richter am 20. Mai 1508 erliess, enthält folgende Bestimmungen. Gegen Jetzer, der beschuldigt ist, betrügerische Erscheinungen der Mutter Gottes simulirt zu haben und gegen die vier Dominikaner „qui talia ei suggessisse dicuntur", solle mit gerichtlicher Untersuchung vorgegangen werden und zwar gegen Jetzer auch mit der Tortur, wie er denn als ein Laie auch mit Recht von der weltlichen Obrigkeit gefangen gehalten werde. Was die vier Väter betreffe, so zieme es sich nicht, dass Geistliche von der weltlichen Obrigkeit in Gewahrsam gehalten werden, wenn sie daher genügende Bürgschaft stellten, so sollten sie aus der weltlichen Bewachung entlassen werden. Könnten sie aber nicht genügende Sicherheit stellen, so möge man sie immerhin in Gewahrsam behalten, es sei auch gegen sie das gerichtliche Verfahren scharf durchzuführen und wenn sie für schuldig erklärt würden, seien sie zu degradiren und dem weltlichen Arm zu überantworten. Bei der Untersuchung und der Anwendung der Folter sollen auch von den Ratsherren wenigstens zwei stets gegenwärtig sein. Bei den Entscheidungen der Richter sei es so zu

[1]) Abgedruckt Archiv 223 f. —

halten, dass, wenn die beiden Bischöfe mit einander übereinstimmten, der Widerspruch des Provinzials den Gang des Prozesses nicht aufhalten dürfe. Auch die besondern Privilegien des Domininikanerordens dürfen dabei kein Hindernis bilden [1]).

In diesem Breve war namentlich der Punkt der Tortur etwas zweideutig gehalten, sofern man zweifeln konnte, ob er sich nur auf Jetzer oder auch auf die Väter beziehe, was nachher dem Anwalt der Angeklagten Anlass zum Proteste gab. Durch die Bestimmung, dass der Ordensprovinzial mit seiner Stimme gegen die beiden andern Richter nichts ausrichten könne, war dessen Stellung von vorneherein zu einer blossen Scheinrolle herabgedrückt.

Das Gericht konstituirte sich in Bern am 26. Juli [2]). Zu Procuratoren des Glaubens und „tribern diss rechthandels“ wurden gesetzt der Stiftsherr Ludwig Löubli, der das Breve in Rom erwirkt hatte und der Kilchherr zu Spiez, Konrad Wymann. Damit war ein neuer ungünstiger Faktor für die Angeklagten hinzugekommen, denn Löubli war von Anfang an einer ihrer heftigsten Gegner gewesen. Er hatte, sobald die Vorgänge im Kloster ruchbar geworden waren, die Sache gleich öffentlich für eine „erdachte Lotterî und Ketzerî“ erklärt und war von den Dominikanern dafür vergeblich vor dem Rat verklagt worden [3]).

Die Angeklagten und zwar sowohl Jetzer, als die Dominikaner, wurden nun in die Stiftsprobstei gebracht und dort unter die Hut des päpstlichen Gerichtshofes gestellt. Zuerst wurde wieder Jetzer verhört und zwar in verschiedenen Verhören vom 26. Juli bis 4. September, diesmal ohne Anwendung der Tortur. Seine Aussagen entsprachen der Darstellung, die er in dem letzten Stadium der frühern Untersuchung in Bern gegeben hatte. Seine in 400 Artikeln verfassten Aussagen geben die Geschichte, wie sie sich nach ihm zugetragen, in allen Einzelheiten. Zu dem oben schon angeführten kam noch allerlei Neues hinzu. So sagte er nun: schon das erste Mal, als ihm die Maria erschien,

---

[1]) Das Strafverfahren war das des Kanonischen Rechtes: Inquisitionsverfahren, erweitert durch die Bestellung eines Anklägers von Amts wegen. Der Prozess wurde von Anfang an als ein *Ketzer- und Hexenprozess* durchgeführt, was man bisher zu wenig beachtet hat. Daher auch die Anwendung der Tortur. Vgl. *Biener,* Beiträge zur Geschichte des Inquisitionsprozesses 76. 78. 140. *Hinschius,* System des katholischen Kirchenrechts V 481. 504. VI 86 f. 414 f. und die Literatur über die Hexenprozesse z. B., *Soldan,* Geschichte der Hexenprozesse; *Hansen,* Zauberwahn, Inquisition und Hexenprozess im Mittelalter, München und Leipzig 1900, 103. 213. 496. 527. *Jansen-Pastor,* Geschichte des deutschen Volkes, Bd. 8 etc.

[2]) Anshelm 136 f. — [3]) Archiv 197. —

sei sie von zwei Engeln begleitet gewesen, diese haben ausgesehen wie dreijährige Knaben, es seien wohl die hölzernen Engel gewesen, die in der Sacristei aufbewahrt würden, zur Ausschmückung des Altars an Festtagen, die hätten die Väter an Nägeln seiner Zellenwand aufgehängt. Das zweite Mal, als die Maria mit zwei Engeln kam, seien diese von Prior und Subprior dargestellt worden, die zur Seite des Lesemeisters auf einem Balken kauerten. Dieser Balken habe zu einem „Schwebzug" gehört, einer sinnreichen Maschinerie, die durch Rollen und Seile von der Nebenzelle her bewegt werden konnte. Abends habe man diese in seiner Zelle angebracht, er habe sie beim Eintreten nicht bemerkt (!), obwohl Kerzen brannten, des Nachts haben dann die drei Väter darauf die Komödie mit ihm gespielt, er habe sie aber entlarvt und übel traktirt. Die kunstreiche Maschinerie sei aus Basel gekommen, mit anderm Apparat zum Gaukelspiel vom Prior Wernher gesandt.

Die Maria habe ihm dabei das erste Wundmal mit einem dreieckigen Eisen an der rechten Hand beigebracht, später auch die andern vier Wundmale. Um die Wunden frisch zu erhalten, seien sie von den Vätern mit „Besenschmalz" [1]) bestrichen worden, was sowohl die Eiterung als die Heilung verhindere. Er beschrieb genau, wie er den Subprior solches habe machen sehen. Er zog aus einem dürren Besen ein Reis um das andere heraus, brannte es am obern Ende am Lichte an und liess den unten ausschwitzenden Saft in eine Zinnschüssel laufen. Was Jetzer in betreff des Trankes zum Passionsspiel merkwürdiges angab, werden wir im nächsten Abschnitt sehen, hier nur noch von der Erscheinung der gekrönten Maria. Diese, sagte er nun, sei nicht vom Subprior, sondern vom Novizenmeister Paulus aus Frankfurt dargestellt worden; als sie von ihm entlarvt, zur Orgeltür hinein entwischte, versperrte ihm der Bruder Jodocus Hag den Weg und mit ihm hatte er nun den unflätigen Wortwechsel, den Anshelm (126), wieder genau nach Jetzer's Aussagen wiedergiebt.

So wurde das Anklagematerial gegen die Väter immer mehr kompletirt. Vom 7. August an bis zum 11. wurden nun diese verhört, noch ohne Tortur. Ihre Antworten stimmten überein,

[1]) Dieses Besenschmalz wird in der Anmerkung zu Anshelm (85) vom Herausgeber vermutungsweise als Birkensaft erklärt. Die Akten geben darüber genauere Auskunft. Besenschmalz, adeps scopae, wird da mit succus ex *vibice* arbore erklärt (Verhör des Subpriors f. 162): vibex ist eine Nebenform von vitex und dies der Name des Strauches agnus castus, Keuschlamm, einer Pflanze, die zur Anfertigung von Liebes- und Zaubertränken gebraucht wurde. Im Anhang zum Defensorium (IV. 3) ist daraus gar succus *ibicis* ardentis super stannum, Saft eines brünstigen Steinbocks auf Zinn abgezogen, geworden!

Jetzer habe den Betrug begangen und sie seien unschuldig, was sie mit vielen Einzelheiten zu beweisen suchten. Dabei blieben sie, obwohl man ihnen erklärte, wenn sie bekennten, so werde man mit ihnen Nachsicht üben. Der Glaubensprokurator, Ludwig Löubli, verlangte nun, dass „per omne genus probationis“ weiter gegen sie verfahren werde, womit natürlich die Anwendung der Folter gemeint war. Zunächst aber schritt das Gericht zur Aufnahme des Zeugenverhörs, das am 12. und 14. August stattfand. Es wurden nacheinander 32 Zeugen einvernommen, angesehene Herren aus der Stadt, zum Teil vom Rat, wie der Schmied Antoni Noll, der später einer der eifrigsten Förderer der Reformation wurde, ferner Wilhelm von Diesbach, Rudolf Huber, Johannes Zehender, Valerius Anshelm. Sodann Bürger und Handwerker, die im Kloster verkehrt hatten, mehrere Geistliche, namentlich fast alle Pfarrer aus dem Simmental, wo die Dominikaner im letzten Sommer die geschehenen Wunder rühmend verkündigt hatten. Wichtig ist namentlich die Aussage des Chirurgus Ludwig von Schüpfen wegen der angeblichen Wunde, die der Schaffner von Jetzer empfangen haben sollte, was aber dieser Zeuge durchaus bestritt. Die ausführlichste Aussage ist die des Antoni Noll, sie giebt einen klaren und ziemlich unparteiischen Bericht über alles, was im Kloster geschehen, soweit es in die Öffentlichkeit kam. Natürlich geben aber diese Zeugen blos Auskunft über das, was sie gesehen hatten, das Passionsspiel Jetzers, die Geschichte mit dem weinenden Marienbilde u. s. w., können dagegen von den Erscheinungen in Jetzers Zelle wenig berichten, soweit sie nicht etwa aus den Nebenzellen solche mit ansahen. Im Ganzen staunt man, wie wenig eigentlich belastendes für die Angeklagten durch dieses Zeugenverhör zum Vorschein kommt, namentlich erscheint der Ruf, den die Dominikaner in der Stadt genossen, im Ganzen als ein günstiger, während über Jetzers Vorleben mancherlei schlimme Dinge berichtet werden. Auf Grund dieser Aussagen wäre jedenfalls eine Verurteilung der Angeklagten kaum möglich gewesen.

Es war nun bei dem Prozess nicht nur der Anklage, sondern auch der Verteidigung ein gewisser Spielraum gegönnt, freilich ein sehr beschränkter. Für die Mönche führte hauptsächlich der Vikar des Ordensprovinzials, *Paulus Hug* von Ulm das Wort, sie hatten aber auch einen eigenen Verteidiger in der Person des Dr. *Johannes Heintzmann,* Prokurator des bischöflichen Konsistoriums zu Basel, dem noch der Advokat Dr. *Jacob* von Strassburg zur Seite stand. Heintzmann hat alles aufgeboten, um seinen Klienten nützlich zu sein; er wird von Anshelm stets

nur als „der täter procurator“ bezeichnet, wie wenn ihre Schuld von Anfang an erwiesen gewesen wäre. In der Tat fand sich der Verteidiger, sowohl beim Gericht als beim Volke dieser Meinung gegenüber wie einer starken Mauer, in die er vergebens Bresche zu legen suchte. Nachdem er schon anfänglich gegen verschiedene Punkte des Gerichtsverfahrens Einsprache erhoben hatte, brachte er nun, nach dem von ihm gleichfalls beanstandeten Zeugenverhör, am 18. August 31 Artikel vor, die er sich zu beweisen anheischig machte, um dadurch die Unschuld der Angeklagten darzutun. Diese Artikel sind beinahe das wichtigste, was die noch ungedruckten Akten zur Aufhellung des Prozesses enthalten. Anshelm hat sie nur erwähnt [1]), aber von ihrem Inhalt völlig geschwiegen. Es wird sich daher rechtfertigen, wenn sie hier dem Wortlaute nach mitgeteilt werden, die Erläuterungen dazu wird der folgende Abschnitt bieten.

(Akten III. Fol. 97 b).

Tenor vero articulorum
pro parte inquisitorum productorum
sequitur et est talis.

Cum hucusque de partium mearum culpa taliter qualiter inquisitum sit, sic ego procuratorio nomine et non minus dilucide de innocentia eorundem inquiri humiliter attamen instantissime peto, et in finem et effectum ut dignissimis paternitatibus vestris demum de innocentiis, inculpabilitate, defensionibus earum legitime constare posset et appareat, Do, pono et probare intendo positiones et articulos infrascriptos conjunctim et divisim, de quibus singulariter singulis per assertum procuratorem fidei medio juramento responderi et si negati fuerint, me et partes meas ad probandum eosdem admitti peto, ad onus superflue probatorum me non abstringens, de quo solemniter protestor.

1. In primos pono et nomine partium mearum probare intendo quod veritas est et fuit quod Johannes Jetzer, cum juvenis in edibus maternis maneret, frequenter regressus e quadam capella Marie virginis in Zurzacho matri dixit Mariam sibi in eadem capella locutam.

2. Item pono et probare intendo quod veritas est et fuit quod Johannes Jetzer antequam Bernam venit, et ordinem intravit, dixit et publicavit in Zurzacho sibi apparuisse spiritum et se vidisse spiritum atque locutum fuisse, talibusque figmentis plures terruit et perturbavit.

[1]) Anshelm 141.

3. Item pono quod dictus Johannes frequenter habitu muliebri in Lucerna se induit, et in publico muliebriter vocem formando feminam effinxit.

4. Item quod in Lucerna de virgine gloriosa Maria ac eius conceptione frequenter multa et varia quasi disputando dixit et loquutus est.

5. Item pono etc. quod Johannes Jetzer notabiliter suspectus fuerit de furto commisso apud sartorem in Lucerna, praesertim quod furto quosdam pannos sericos abstulerit et postea tunicam propriam eisdem ornari fecerit, quare a praefato sartore licentiatus fuit.

6. Item pono etc. quod Jetzer data fidelitatis manu loco praestiti juramenti de non discedendo a Lucerna nisi persolutis debitis, perjurus factus, insolutis creditoribus discessit.

7. Item pono etc. quod Johannes ille nullas vel paucas [1]) habuerit cum Bernam venit et maxime cum ordinem intravit, nec etiam sericios pannos tum habuit, sed magis eos quibus prius tunicam ornaverat deponens vendidit antequam ad conventum venit.

8. Item pono etc. quod praefatus Jetzer salutis sue non satis solicitus, cum statim post ordinis induitionem mortali infirmitate ut putabat laboraret, perfectum usum rationis habens, ut apparuit, testamentum falsum condidit, ac more opidi Bernensis solenniter firmavit, tanquam multarum rerum possessor, cum tum nihil unquam habere a quoquam visus est.

9. Item pono quod veritas fuit et est quod Johannes Jetzer quedam argentea clenodia et paternostraria corallina quae antea conventui Bernensi ordinis predicatorum pro decore capelle fuerant legata, nulla obtenta licencia confregit, annulos argenteos quatuor ex eisdem fieri fecit ac postea ecclesiasticis et secularibus personis hereditario jure de paternis ac avitis bonis sibi pervenisse dixit.

10. Item pono et probare intendo quod eo tempore quo dictus Jetzer ad conventum venit, quedam tabula [2]) in conventu erat

---

[1]) Fehlt ein Wort, wohl pecunias oder opes.

[2]) Bezieht sich darauf, dass Jetzer erzählt hatte, der Geist habe ihm erklärt, er lese jetzt noch eine Messe für seine Wohltäter und fahre dann zum Himmel. Die Väter hatten diesen Bericht beanstandet, weil ein Toter keine Messe lesen könne (Defensorium I. 11. 16.). Darauf berichtigte später Jetzer, Maria habe ihm nun erklärt, der Geist habe die Messe nur begonnen; als es zur Communion kam, sei er in den Himmel emporgestiegen. Das Vorhandensein eines Bildes im Kloster, das Messe lesende Seelen darstellte, erklärt, wie Jetzer auf den Gedanken kam. Ein solches Bild war übrigens 1505 von dem sehr bigotten Stadtschreiber Thüring Fricker in's Münster gestiftet worden (Anshelm II. 415. III. 102).

posita, in qua anime depicte quasi una missam celebraret et relique offerrent.

11. Item pono etc. quod tempore immutationis sacramenti quidam pictor seu illuminista Lazarus nomine [inconventu] fuit qui plures et diversos colores pro librorum missalium ornatu habuit, cui nonnunquam Johannes Jetzer se familiarem exhibuit.

12. Item pono etc. quod cum varius in opido Bernensi rumor succresceret de patribus et Johanne Jetzer, quasi Jetzer et patres ea que tunc fiebant dolose practicarent, Prior volens se et suos ipsum quoque Jetzer vere liberare omni suspicione doli, scripsit provide senatui rogando ut in conventu suam custodiam ad ipsum Jetzer locando rei veritatem experirent.

13. Item pono quod in vigilia pasce anni M V^{c} septimi audite sunt due et diverse voces in cella Johannis yetzer, nullo illorum quatuor patrum quos falso accusat cum eo existente.

14. Item pono etc. quod tempore quo Johannes Jetzer asseruit eucharistie sacramentum immutatum, frater Franciscus subprior, quem idem Jetzer dicit in forma angeli protunc apparuisse, non fuit in conventu nec oppido Bernensi.

15. Item pono etc. quod lupuli aliqui, quibus Jetzer false asseruit se venenum sibi per patres paratum dedisse, in conventu Bernensi eo quod cibum ob nimiam juventutem capere non poterant, mortui fuerunt prius quam Jetzer stigmata amitteret [1]).

16. Item pono et probare intendo quod cum Johannes yetzer pluries ex doctore Stephano cathenulam ferream pro corporis ut dicebat castigationem exposceret et doctor non annueret, tandem a domino magistro Heinrico Luppulo multis precibus obtinuit ut sibi eam fieri faceret, quod et fecit.

17. Item pono etc. quod cum Jetzer se in forma virginis super cancellas ostenderet, frater Jodocus Hag [2]) extra conventum et oppidum Bernense fuit, quem tum falso circa januam super eisdem cancellis praesentem et sibi locutum fuisse dicit.

18. Item pono etc. quod dictus Jetzer frequenter in eam, ut tunc putabatur, extasim raptus et sibi ipsi restitutus sit, nullo potu vel liquore pro ejus raptus inchoatione vel desitione dato.

19. Item pono etc. quod Johannes Jetzer post matutinas

[1]) Geht auf den angeblichen Vergiftungsversuch, wo Jetzer die Suppe den Wölfen hinausgeschüttet haben will. Nach Jetzers eigenen Aussagen (273. 278, vgl. Anshelm 91. 109) verlor er die Stigmata circa festum Mariae Magdalenae (22. Juli), vergiftete die Wölfe aber schon um Frohnleichnam (3. Juni), sodass der angebliche Grund des Vergiftungsversuches dahinfällt.

[2]) Mit dem Jetzer den Wortwechsel gehabt haben will, Aussage 385, Anshelm 126. —

sub antiphona ave regina coelorum quae consuevit cantari in eum finem ut veritas in factis Jetzer manifestaretur, apparuit quasi beata virgo Maria cum corona et luminaribus accensis, se conventui geniculanti ac veram dei genitricem inclamanti ostendens, ubi a fratre Francisco subpriore cognitus ac immediate per eundem subpriorem reverendo priori et aliis quibusdem fratribus ac etiam secularibus significatus est.

20. Item pono etc. quod quidam coram senatu Bernensi dixit, Johannem Jetzer prius quam religionem ingrederetur scivisse per artem illum modum raptus seu extasis et quod femina quedam Jetzer adherens similiter eandem artem sciat.

21. Item pono etc. cum praetactam fictionem seu falsam apparitionem Jetzer faceret, prior, doctor et subprior in integris matutinis constiterunt, omnibus fratribus qui domi erant similiter praesentibus in matutinis.

22. Item pono quod Johannes Jetzer stigmata sibi subito in una nocte ablata a virgine Maria dixit ob eam rationem quia praelati ordinis sibi fidem habere noluerunt, nec ad pontificem summum ea que de conceptione dixerat referre et etiam quia seculares representationem passionis Christi deridebant.

23. Item pono etc. quod nunquam dixerit, accusaverit vel diffamaverit patres conscios vel reos facinorum quibus eos nunc falso accusat, donec furtum [1]) et sacrilegium suum intellexit detectum, quod per patres illos factum putat.

24. Item pono etc. quod frequentibus vicibus maxima opportunitas et bona copia fuisset Johanni Jetzer, reclamandi et conquerendi contra patres, si eum ad aliqua illicita coëgissent, aut quamcumque violentiam inferre temptassent.

25. Item pono etc. quod Johannes Jetzer coram senatu Bernensi dixit, virginem Mariam, que sibi apparuit, dedisse tres guttas sanguinis super quadam materia alba, in signum quod predicatores tenerent gloriosam dei genitricem in originali fuisse conceptam ac in eodem originali peccato Christum concepisse et mortuam esse.

26. Item pono etc. quod Jetzer coram eisdem dixit contestans se paratum subire pro ea veritate mortem, virginem Mariam que ei vere apparuerat et stigmata impresserat, id fecisse ut fratres praedicatores a sua opinione, qua se in originali conceptam tenerent averteret, cuivis tamen contradictorium prius dixit frequenter.

27. Item pono etc. quod Jetzer dixit coram eodem prudentissimo senatu, thecam seu corporale, in quo eucharistie serva-

[1]) Der Diebstahl der Kleinodien in der Marienkapelle.

batur sacramentum ultra nullo homine, Deo agente, appertum et sacrosanctam hostiam se ipsam elevantem venisse in manus virginis Marie [1]).

28. Item pono etc. quod Jetzer coram eodem senatu dixit eandem dei genitricem Mariam hostiam que, ut praemititur, met elevata in manus eius venerat sibi ostendisse et vidisse [dixisse?] : hoc est corpus meum et sanguis meus et hoc dicto subito et in ictu oculi eadem hostia prius alba, facta est rubra seu rubea in claro conspectu Jetzer.

29. Item pono etc. quod Jetzer coram reverendissimo domino Lausannensi ac etiam coram senatu Bernensi false tum dixit subpriorem apparuisse in cancellis [2]), cum tum subprior eodem tempore in choro existens primus eum agnoverit apparere in cancellis ac idem subprior subito tunc et immediate priori significaverit.

30. Item pono etc. quod Jetzer publice dixit coram senatu, virginem Mariam sibi adparentem subito evanuisse, nec fixum se habuisse corpus, eo quod frequenter cum eam tangere tentaret non nisi nebulam tangeret [3]).

31. Item pono quod de praemissis sit publica vox, verbum et fama et protestor prout moris et stili est.

(Fortsetzung folgt.)

Politik und Moral.

Von *Rud. Gsell,* Pfarrer in Zürich.

(Schluss).

Um einen Ton versöhnlicher gestimmt war eine Zeit lang, d. h. unmittelbar nach Bekanntwerden des Zarenmanifestes vom 28. August 1898 und wieder als im Haag die Schiedsgerichtsfrage ein Resultat zu fördern begann, das Urteil über Schiedsgerichte, um freilich im Verlauf der Pressdiscussion und nachmals angesichts der brüsken englischen Abweisung eines Schiedsgerichtes in der Transvaalfrage in erheblicher und recht nachhaltiger Weise verstimmt zu werden. Mit Ausnahme der

[1]) Die Verwandlung der weissen in die rote Hostie, wie Jetzer sie am 7. Januar vor dem Rat erzählt haben muss (Archiv 206). Jetzer hatte damals noch an den drei Hauptwundern festgehalten.

[2]) Bei der Erscheinung der gekrönten Maria am 12./13. September.

[3]) Was zu seiner späteren Behauptung, einer der Väter habe die Maria gespielt, nicht passt. Auch in Lausanne hatte Jetzer noch in obigem Sinne ausgesagt (Archiv 517).

„Historisch-militärischen Studie“ in der N. Z. Z. gab man doch ziemlich allgemein die Wünschbarkeit friedlicher Verständigung zu, teilweise auch die Möglichkeit, wenigstens für Fälle, wo es sich um Nebenfragen, nicht um Vitalinteressen, Existenz- und Souveränitätsfragen der Völker, handle — wie es denn auch zu allen Zeiten schiedsgerichtliche Entscheide gegeben habe —, wogegen dem Schiedsgericht die Fähigkeit abgesprochen wurde, bei tiefer liegenden Ursachen dem Krieg vorzubeugen. Wieder freut es uns, Paulsen auf unserer Seite zu finden, wo wir umgekehrt Pfleiderer zu unserm Leidwesen vermissen. Von den gegen das Schiedsgericht geltend gemachten Einwänden verdienen Beachtung und Diskussion das eine, das seine Infallibilität bestreitet, das andere, das darin einen Eingriff in die Souveränitätsrechte der Staaten sieht. Indes liesse sich der erste Vorwurf gegen die innerstaatliche Justiz ebenso gut erheben, die um gelegentlicher Fehler willen nicht aufgehoben, nur revidirt wird; das zweite Bedenken rührt zum guten Teil von zu theoretischer, zu wenig geschichtlicher Auffassung des Souveränitätsbegriffs her.

Die Friedens- und Schiedsgerichtsidee wird gern, schon bei Bentham, St. Pierre und Kant, mit derjenigen eines Staatenbunds oder Weltstaats zusammengestellt, sei es in der bösen Meinung, mit dem Beweis für die Anmasslichkeit und Lächerlichkeit der letztern auch die erstere als utopistisch abzutun, sei es in der wohlgemeinten Absicht, der erstern damit sicherere Garantien zu schaffen. Als Voraussetzungen und Garantien des Friedens wären beide, Staatenbund und Weltstaat, sehr fraglicher Art. Der letztere vorweg, ob als Imperium oder Hierarchie — die Republik kann nicht in Frage kommen — gedacht: er wäre keine ethische Einheit, nur eine solche der Gewalt, die Negation des Staatszwecks, von Anfang an ein kranker Organismus, der den Bandwurm des Krieges in seinem Leibe trägt. Staatenbünde aber dauern gerade so lange, als die Interessen fortwirken, die sie ins Leben gerufen haben.

Fällt demnach der Weltstaat überhaupt ausser Betracht, der Staatenbund als conditio sine que non des Friedens, so ist anderseits auch nicht zu leugnen, dass er diesem Zweck dienen kann und ebensowenig einzusehen, welche Kultur- oder sonstwie höheren Interessen durch einen freiwilligen Bund der Staaten auf engerer oder breiterer Grundlage verletzt werden müssten. Indem Staaten behufs Verbindung mit andern sich gewisse Beschränkungen ihrer Freiheit gefallen lassen, sei es für den Verkehr nach aussen, sei es für den ihrer Bürger, Alles um gemeinsamer höherer Interessen willen, stehen sie in Parallele mit

dem Einzelnen, der als Glied der Familie, der Gemeinde, des Staates einen Teil seiner Freiheit an das betr. grössere Ganze abgibt, das ihm dafür seinen Schutz und die Teilnahme an den von ihm, diesem Ganzen, vertretenen Gütern und Interessen zu Teil werden lässt. *Ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον*, alle menschliche Gemeinschaft, auch die Staatengemeinschaft mehr oder weniger die Zusammenfassung der Einzelrechte und Einzelfreiheiten in dem Recht und der Freiheit des Ganzen. Dabei ist der Einzelne nicht blos der passive, in diesem Fall der gebende; er nimmt nicht blos Teil an den Gütern, Zielen, Zwecken, Interessen des Ganzen — er geniesst als Teil des Ganzen Freiheiten, die er, isolirt, in der Ungebundenheit und „Wildnis", nicht hat. Nur der Wert wird verschieden sein und in geradem Verhältnis stehen zu dem Wert des Gesamtguts und dem Mass von Freiheit und freier Bewegung, das dem Einzelnen bleibt. Je mehr Gesamtwohl bei möglichst viel Freiheit des Einzelnen, oder umgekehrt je mehr Freiheit des Einzelnen unbeschadet der Interessen und des Fortschritts des Ganzen, um so höher steigt die Gemeinschaft im Wert. Darum schätzen wir ja auch die Republik höher als die Monarchie, steht uns die Demokratie höher als die Oligarchie und Aristokratie. So beurteilen wir den Gegensatz von Zentralisation und Föderalismus im eigenen Vaterland, nicht zu Gunsten des einen oder andern starren Prinzips, sondern als eine von historischen und ethischen Standpunkten aus zu erörternde Frage. So ergibt sich Recht und Einseitigkeit der Sozialdemokratie.

Nicht die Idee von Staats- und Völkerbündnissen kann also angefochten werden; nur sind sie von dem Gesichtspunkt aus zu beurteilen: wie weit dem einzelnen Teil in ihrem Rahmen freie Bewegung bleibt und ob das durch sie repräsentirte Gesamtgut in annehmbarem Verhältnis steht zu dem Opfer an Freiheit, das die Einzelteile bringen. Der Begriff der staatlichen Selbständigkeit ist deshalb im Lauf der Weltgeschichte dem Wandel unterworfen. Sein letzter Massstab ist die Fähigkeit, durch nationale Gesetze den eigenen Bedürfnissen zu genügen. Im Fall der Erkenntnis der Bewegungsunfähigkeit für den Einzelstaat tritt für ihn die Notwendigkeit der Selbstbeschränkung ein. Nicht gering fällt ferner das Mass von Freiwilligkeit ins Gewicht, womit der Einzelne das ihm zugemutete und zufallende Opfer bringt und schliesslich ist sicher, dass Völkerbündnisse und Verträge, auch sog. „ewige" Bünde, doch nie anders als auf Zeit und Zusehen hin geschlossen werden können und faktisch aufgelöst sind, sobald die Verhältnisse und Faktoren, welche die Bedingung ihres

Entstehens gewesen, zu wirken aufgehört haben. Tatsächlich hat es denn auch gegenseitige Verträge und Bündnisse freier Völker und Staaten zu allen Zeiten gegeben, sei es als Verkehrs-, als Zoll- und Handelsverträge, sei es als Schutz- und Trutzbündnisse zur Aufrechterhaltung des Friedens und Gewährleistung des gegenseitigen Besitzstandes. Was die einen zu bedeuten haben, fühlt jedes Volk, wenn es eine Zeit lang nicht gelingt, einen abgelaufenen Vertrag zu erneuern. Den Wert des Dreibundes zeichnet die lange Friedensperiode des westlichen und zentralen Europa's, die dem Fortschritt der Kultur in jeder Beziehung günstig gewesen und die Schweiz wie die amerikanische Union sind Beweis genug, dass selbst bei sehr weitgehender Zentralisation, die nun einmal durch die Entwicklung der politischen und sozialen Verhältnisse bedingt ist, die Freiheit nicht zu leiden braucht.

Die nämlichen Faktoren, die in der Schweiz und den Unionsstaaten, übrigens auch in Deutschland, einer straffern Zentralisation gerufen und die ihren Grund zunächst in den wirtschaftlichen Verhältnissen der Gegenwart haben, die eben darum die einzelnen Völker und Staaten trotz allem Antagonismus oder vielmehr über denselben hinweg, zusammenführen, die den Gedanken eines deutsch-französischen Bündnisses allen Ernstes aufkommen liessen, die noch viel weiter gehenden Ideen gerufen haben, wie derjenigen eines Zusammenschlusses sämmtlicher Staaten Europas's gegen Amerika oder gegen die gefürchtete Entstehung einer mongolischen Macht, die zwar das Übel haben, solchen Bündnissen immer eine Spitze „gegen" eine Koalition von andern Staaten oder Zeitmächten zu geben, aber doch die Notwendigkeit eines Zusammenschlusses zur Evidenz ergeben, legen auch Wünschbarkeit, ja Notwendigkeit, eines Völkerrechts absolut klar.

Man hat, wie wir gesehen, die Möglichkeit desselben geleugnet, weil ihm das angebliche Kriterium alles Rechts, die staatliche Erzwingbarkeit, fehle, seine Wünschbarkeit bestritten, weil damit eine höhere Instanz über dem Staat geschaffen werde, die Auslegung und Anwendung dieses Rechts eine über den Einzelstaaten stehende Repräsentation derselben voraussetze, der Staat aber als solcher doch suprema lex sein müsse. Anderseits aber gibt es internationale Abkommnisse, die ohne in einen Kodex des Völkerrechts aufgenommen zu sein und ohne irgend einen andern Schutz als den der Völkermoral, sich dennoch internationaler Anerkennung und Geltung erfreuen und deren Verletzung, ohne von einem Völker-Areopag geahndet zu werden, doch den schädigenden Teil zur Verantwortung vor der öffentlichen Meinung und

selbst vor der geschädigten Partei herausfordert. Es gibt sogar eine Gesellschaft für internationales Recht (institut de droite international), die im Bewusstsein von Wert und Bedeutung der Publikation der Völkerrechtsregeln ihre Kodifikation und Weiterbildung anstrebt. Schon Hugo Grotius und Hobbes haben sich um das Völkerrecht bemüht. In neuester Zeit hat es nächst Bluntschli und Holtzendorff Bearbeitung und wissenschaftliche Begründung erfahren auch durch Dr. jur. Michael Kebedgy, Privatdozent und Sekretär des Institutes für internationales Recht in Bern.

Tatsächlich hat Holtzendorff auch die Positivität des Völkerrechts dargetan, das mehr als blosse Vernunftforderung ist. Wenn ihm die formellen Sanktionen fehlen, deren das materielle Recht zu seiner Geltung bedarf, so beweist das nichts gegen seine Positivität, sondern lediglich das Fehlen gewisser Merkmale, die andern rein nationalen oder innerstaatlichen Rechtsverhältnissen zwar eigen sind, aber als schlechthin wesentlich für den Begriff des positiven Rechts nicht anerkannt werden können. Ebensowenig kann nach dem oben Gesagten die Souveränität des Staates als stichhaltiger Einwand gelten.

Zu seinem Schutz auf die Völkermoral angewiesen, ist das Völkerrecht glücklicherweise daselbst nicht so schlecht aufgehoben. Die Moral, das Rechtsbewusstsein der Völker, ist in der Frage der Sklaverei und des Sklavenhandels der rechtlichen Aufhebung beider lange vorausgeeilt, hat ihr gerufen. Auch im Krieg mit afrikanischen Völkerschaften, denen gegenüber es kein Recht gibt und die sich kein Gewissen daraus machen, die Köpfe gefangener Europäer aufzupfählen, wären diese doch an ähnlichen Willkürhandlungen gehindert (Mission Fouet — Klobs, sowie die neuern Enthüllungen über Vorgänge im Kongostaat). Manche Völkersitten sind, geschichtlich gewürdigt, die Vorstufen völkerrechtlich gewordener Grundsätze, zumal in solchen Verkehrsbeziehungen, in denen die ethischen Vorstellungen über die rein äusserlichen Erwägungen selbstsüchtiger Nützlichkeit überwiegen. Das Mitleid mit den Fremden, Hilfsbedürftigen, Schwachen, Angegriffenen hat das Rote Kreuz und die Genfer Konvention ins Leben gerufen, die Brüsseler Akte von 1874 und die Haager Konventionen von 1899 wenigstens aufs Papier gebracht als Vorbote künftiger Zeiten. Diese allgemein menschlichen Regungen der Teilnahme und des Mitleidens auch ausserhalb der durch die staatsbürgerliche Gemeinschaft und die Nationalität gezogenen Schranken sind als völkerpsychologische Tatsachen in ihrem Wachstum wohl zu beachten. Gegenwärtig

wird schwerlich geleugnet werden, dass das Recht der Selbsterhaltung und der sog. berechtigte Eigennutz des Staates ergänzt wird durch die sittliche Verpflichtung aller Nationen zur wechselseitigen Hülfeleistung und Unterstützung nach dem Massstab der vorhandenen Kräfte. Solche internationalen Wohltätigkeitsakte sind ein Zeugnis dafür, dass die Völkermoral hinter dem Wachstum der materiellen Verkehrsinteressen nicht zurückbleibt und die Entwicklung und Befestigung des Völkerrechts in hohem Masse präjudizirt.

Eine feste Stellung in unserer Frage verlangt indes noch eine kurze Auseinandersetzung mit ein paar andern, die in ihr enthalten, z. T. mit Tatsachen, die deshalb schon im Vorangehenden gestreift oder angedeutet werden mussten. Einmal stehen sich, wie wir sehen, einander gegenüber die Prinzipien der Nationalität und des Kosmopolitismus. Im Weitern bedarf einer Erörterung das Problem der Pflichtenkollision und letztlich dasjenige des Ursprungs und Wesens des Sittengesetzes.

Die Grundtatsache alles menschlichen und politischen Gesellschaftszustandes ist der unlösbare Dualismus, der aus dem menschlich individuellen persönlichen oder nationalen Selbständigkeitstrieb hervorgehenden staatlichen Absonderungsbestrebungen einerseits und dem im internationalen Verkehr waltenden Zuge des Gesellschaftsbedürfnisses anderseits. Individual- und Sozialprinzip der Ethik sind auch im Völkerrechtsverhältnis die sich wechselseitig bewegenden Grundkräfte. Jeder Staat hat zunächst das Bestreben, für sich selbst zu sein, die eigene Persönlichkeit zu behaupten, indem sie sich derjenigen aller andern Staaten gegenüberstellt und zunächst keine höhere Macht als zwingend über sich anerkennt. Nirgends aber ist die räumliche Grenze des Staates gleichzeitig die Grenze seines geistigen Daseins. Mehr oder weniger, häufiger oder seltener, wirkt jeder über seine Gebietsgrenze hinaus. Wie in den Luftschichten der Atmosphäre, unbehindert durch politische Gebietsteilungen der Erdoberfläche, Windströmungen, unter der anscheinend nur vom Wind bewegten Fläche des Meeres, einst den Blicken der Seefahrer verborgen, gewaltige Strömungen zirkuliren, so geht auch durch die Gesetze der Staaten ein Zug des Menschheitlichen, die Idee des Kosmopolitismus, gleichviel, ob von den Mitlebenden erkannt oder nicht.

Das Mass der Berechtigung eines jeden im Verhältnis zum andern ist natürlich schwer festzustellen und hängt von den augenblicklichen Verhältnissen nicht wenig ab. Jedes Volk, das auf den Namen eines Kulturvolkes Anspruch macht, ist der grossen

Menschheitsfamilie beitrags- und tributpflichtig geworden und das konservative Festhalten an dem durch übermässigen Fremdenzufluss völlig unhaltbar gewordenen und überlebten patriarchalischen Charakter seines Staatswesens die tragische Schuld Transvaals, soweit die Uitländerfrage die Ursache des Krieges gewesen, das grosse Unrecht Englands: von einem eigentlich erst sich bildenden Staat, dessen innere Konsolidirung ebenso sein Recht, wie die Bedingung späterer Leistungen nach aussen ist, ein höchstes Mass kosmopolitischer und universeller Leistungen und Opfer zu verlangen. Das Mass der Berechtigung ist wie gesagt, schwer festzustellen. Die Weltsgeschichte, die sich gern in Gegensätzen bewegt, zeigt uns meist das Ueberwiegen des einen, häufiger des Nationalitätsprinzips, seltener des andern, als Folgen des erstem Erstarken und Pflege der besondern nationalen Kräfte und Gaben, aber auch Ausschliesslichkeit und Chauvinismus, als Folgen des andern Erweiterung des Gesichtskreises, Duldsamkeit, höhere menschheitliche Zwecke und Ziele, aber auch Oberflächlichkeit und Verzeddelung der Kräfte, als Rache des gestörten Gleichgewichts aber jeweilen die Reaktion des andern Prinzips.

Nicht zu unterschätzen, freilich auch nicht leichthin anzurufen, ist ferner das Problem der Pflichtenkollision. Es kann unmöglich eine gewissen-, überzeugungs- und gesinnungslose Politik decken, welche die Ideale der Wahrheit und Gerechtigkeit nicht dem Wohl eines grössern Ganzen, sondern den kleinen, persönlichen und Parteiinteressen opfert, wie die durch die Enthüllungen der Indépendence Belge bekannt gewordene Politik Chamberlains oder die Eingeständnisse an die Imperialisten bei Mac Kinley. Ja, die Frage, ob es jemals Sache der Politik sein könne, eine von dem Verpflichteten als lästig empfundene oder ihm schädliche Rechtspflicht zu verletzen und bei Seite zu setzen, kann überhaupt nicht gestellt und braucht somit nicht beantwortet zu werden, denn Recht und Poltik werden durch das ihnen gemeinsame ethische Fundament zusammengehalten. Umgekehrt ist aber eine Politik, die auf irgend einem Punkte das sonst anerkannte Moralgesetz verletzt, deswegen noch nicht immer überzeugungs- und gesinnungslos und verräterisch. Noch weniger kann sie in solchem Fall immer verzeihungslos ihrem Träger zur Last gelegt werden. Hinter der Konversion Heinrichs IV liegt mehr als der frivole Witz, dass „Paris eine Messe wert“ sei, hinter derjenigen des Bündner Helden Jenatsch und seinem Treubruch an Herzog Rohan mehr als ungemessener persönlicher Ehrgeiz. Mag auch die edle Gestalt Rohans schwer ins Gewicht fallen und dem Ganzen etwas ausserordentlich Tragisches geben,

so war dessen Persönlichkeit eben zugleich das Werkzeug der Politik Richelieu's und des französischen Kabinets und handelte es sich bei beiden über die eigene Persönlichkeit hinweg um ein grösseres und auf jeden Fall daseinsberechtigtes Ganzes. Beide hätten ihr persönliches Gewissen salviren können durch Verzicht auf die Tronfolge, resp. Volksführung, durch Rücktritt von der aktiven Politik. Aber wenn das, was sie retten und garantiren wollten, damit in Frage gestellt oder verloren gegangen, der Mann gefehlt, der ihre Erbschaft übernommen oder mit denselben Mitteln und um dasselbe Opfer nur minder glücklich operirt hätte, was dann? Wäre ihr Gewissen wirklich frei gewesen? So belasten sie in patriotischem Streben dasselbe mit Schuld und wählen von zwei moralischen Übeln dasjenige, dessen Fluch sie allein zu tragen haben. Welches ist die höhere Moral? Sie büssen in tragischer Weise ihre Schuld und wir werden erinnert an Jesu Wort „Es wird wohl Ärgernis kommen, aber wehe demjenigen, durch welchen es kommt".

Statuiren wir nun auch, dass die Kollisionsfrage nicht leicht zu nehmen ist, indem nicht alles, was heute als höhere Pflicht erscheint, nach einem halben Jahrhundert noch ebenso beurteilt zu werden vermag, so gibt es doch immerhin wirkliche Pflichtenkollisionen, wie im Privatleben, so auf dem Gebiet der Politik, wie es ja selbst innerhalb ein und derselben Pflicht Antinomien gibt. Es wird nicht ausbleiben können, dass u. a. ein Staatsmann entweder selber der Politik entsagen muss, ohne am Ende die Sache besser zu machen, oder derselben ein Opfer bringt, das ihn persönlich belastet. „Ob man", heisst es bei Paulsen, „wenn in einem Theater Feuer ausbricht, durch eine Täuschung das Publikum zum ruhigen Verlassen des Hauses bringen darf oder ob auch solche Täuschung die „Wegwerfung der moralischen Menschenwürde" bedeutet, darüber ist in der wirklichen Welt kein Zweifel. Nur die Theorie ist im Zweifel — kein gutes Zeugnis für die Theorie: es beweist nur die Unfähigkeit mancher Moralisten, die wirklichen Tatsachen des sittlichen Lebens zu konstruiren." M. a. W. wo solche Pflichtenkollisionen vorliegen, gilt es, mit wirklicher Weisheit das wahre Moralgebot, das nicht immer obenauf liegt, zu suchen. Noch besser der richtige Instinkt, der sich des rechten Weges wohl bewusst bleibt. Es ist ein Unterschied zwischen Pharisäer- und Christenmoral, selbst zwischen der Moral Christi und christlicher Moral — darin hat Paulsen gegenüber Tolstoi unbedingt Recht —: nicht jede Compromiss- und non resistent-Politik ist weise und gut, aber auch nicht alle Prinzipienreiterei moralisch.

Sofern individuelle Anlage und soziale Bestimmung, Nationalität und Kosmopolitismus, auch in ihrem Widerstreit auf das Sittengebot zurückzuführen sind, sei behufs einer Lösung unseres Problems letztlich auch an Grund und Wesen des letztern erinnert. Von Menschen nicht ersonnen, erdacht, erfunden, von ihrem moralischen oder immoralischen Handeln, ihrer Freiheit und Willkür unabhängig, da es wohl umgangen, ausser Acht gelassen, direkt übertreten, aber nicht ausser Existenz, Verbindlichkeit und Normativität gesetzt werden kann, liegt für dasselbe die Vorstellung des an sich Absoluten und Vollkommenen dem Denken nahe. Insofern ist es Ausdruck und Wille einer über alles menschliche Geschehen und Handeln erhabenen, transcendenten Weltordnung. Anderseits aber tritt es — wir haben hier denselben Unterschied, wie zwischen philosophischem oder Natur- und positivem Recht — positiv, in geschichtlichem Werden und Entwicklung in Erfahrung und Welt und wirklich praktisch normative Bedeutung hat es nicht als ideales, sondern lediglich als positives, im moralischen Bewusstsein der jeweiligen Menschheit sich dokumentirendes Gesetz. Seinem innersten Wesen nach transcendent, ist es doch wieder das der Menschheit immanente Gesetz ihrer sittlichen Entwicklung, das sich nicht blos mit dieser selber entwickelt nach Umfang und Tiefe, sondern ebenso nur allmählig und in sehr verschiedenen Stufen die Menschheit zur Anerkennung und Nachachtung heranzieht. Kurz: positives Recht ist Gewohnheitsrecht und positive Sittlichkeit oder Moral beruht zum guten Teil auf Sitte, nicht umgekehrt. Dies gegenüber aller Offenbarungs-Theologie und Philosophie, die ohne Verständnis für die Grundtatsachen des sittlichen Lebens, für die grossen ethischen Probleme, auch unsere Frage, den Schlüssel vergebens sucht, wie gegenüber einer rein empirischen Rechtswissenschaft und „Realpolitik", die unter der Wucht angeblicher Tatsachen und alles dominirender Interessen augenblickliche Abweichungen der Magnetnadel als Beweise gegen die Richtigkeit und Verbindlichkeit des moralischen Prinzips nimmt.

Resultat: Moral und Politik.

Wir stehen vor dem Ergebnis unserer Untersuchung. Wir finden zwei Gebiete, die, mit einander im innersten Grunde verwandt, doch recht feindliche Geschwister geblieben. Wir treffen eine Politik, die der Moral so sehr bedürfte, aber sich ihr zum guten Teil verschliesst, eine Moral, die sich anheischig macht, Alles zu beherrschen oder zu durchdringen, aber in die Politik

noch wenig hinüberreicht. Daneben eine Menschheit, die staunend, fragend, bedauernd den Gegensatz sieht und selber darunter leidet, eine Wissenschaft, die in ihren unschuldigern Vertretern naiv beweist, dass es so sei, der Politik ihr eigenes Gebiet reservirt und der Moral das Organ dafür abspricht. Und demnach der Chor ihrer Parteigänger, der blinden Anbeter der Empirie: es gebe eine doppelte Moral, Politik und sonstiges Leben gingen sich bezüglich derselben nichts an. Die Politik gehört zu einem andern Planetensystem: lächerlich, kleinlich, Moral von ihr zu verlangen, die jenseits von Gut und Böse steht. Auf der andern Seite Hoffnungen und Forderungen, die an den Chiliasmus vergangener Zeiten erinnern, als ob die Moral in die Politik „eingeführt" werden könnte, von heute auf morgen, durch Machtgebot oder Volksbeschluss, als ob Völkerleben und Politik sich ohne Weiteres den Bedingungen des Privatlebens anschliessen würden, als ob nicht die Sitte die Schule der Sittlichkeit, als ob nicht die Gewohnheit die Mutter des Rechts wäre.

Uns scheint das eine so bedenklich und unzulässig wie das andere. Die doppelte Moral: weil mit ebenso viel Recht eine huntertfache Moral unterschieden werden müsste, das Moralgebot aber, seine Existenz und Verbindlichkeit einmal zugegeben, nur Regeln kennen kann, keine Ausnahme, für alle Gebiete menschlichen Zusammenlebens in gleicher Weise verbindlich sein muss; vor allem auch als Verkennung der Tatsache, dass unter dem Einfluss des Christentums und der modernen Zivilisation doch auch das sittliche Niveau der Kulturstaaten und ihres Verkehrs sich gehoben hat, wenn auch im Einzelnen Stillstände, ja Rückschritte nicht zu leugnen sind [1]). Unhaltbar vor Wissenschaft und Erfahrung ist das Andere, weil es der ebenso unleugbaren Tatsache der Entwicklung aller menschlichen Kultur nicht Rechnung trägt. Beide ruhen auch im Grunde auf der nämlichen mechanischen, seelenlosen, ob auch im einen Fall mehr oder weniger supranaturalistischen Weltanschauung.

---

[1]) Man denke z. B. an die moderne Manie von Siegesdenkmälern und Schlachtenjubiläen. Dem gegenüber gereicht das Fehlen der orientalisch-assyrischen, ägyptischen und römischen Sitte des Triumphzuges dem menschlichen Genius der Griechen gewiss zum Ruhm. Man gedachte dessen, dass Übermut des Siegers die Missgunst der Gottheit wecken könne. Auch hing es mit dem verfeinerten Bewusstsein, einer im Gewissen der Nation waltenden Rücksichtnahme auf die Nemesis zusammen, dass althergebrachte Sitte dem Sieger, auch dem Schlachthelden, die Errichtung eines Tropäon aus Stein oder Erz untersagte, um die Verewigung eines den Völkerzwist beurkundenden Andenkens zu vermeiden und den Nachkommen des Besiegten die Erteilung historischer Amnestie zu erleichtern.

Der Chiliasmus wird ja angesichts seiner brutalen Wirklichkeit schon ernüchtert; wir fürchten nur zu sehr.

Jenem „Realismus“ gegenüber oder wie man denn sonst die Richtung bezeichnen mag, ist es Pflicht und Aufgabe, zur Versöhnung das Möglichste beizutragen. Dass eine solche. wenn auch nur allmählig möglich, sollte ausser Zweifel sein; möglich, auch dieses Gebiet zu derjenigen Höhe zu erheben, auf der sich im Übrigen die Sitte im laufenden Zeitalter bewegt. Die Sitte ist der Bearbeitung fähig und und zugänglich. Sie ist anderswo schöner, freundlicher, humaner geworden. Auf dem der Politik ist die Arbeit zurückgeblieben. Die grössere Komplizirtheit aller Verhältnisse, die Zahl der in Rechnung kommenden Faktoren mag dazu beigetragen haben. Zum Teil geschah es vielleicht auch darum, weil die „Arbeiter“ für die Politik nicht immer geeignet, den Moralisten und Philosophen das Verständnis für Wesen und Zweck der Politik abgegangen, den aktiven Politikern das Dogma von der Moralscheu ihres Faches nicht ganz ungelegen gewesen. Vielleicht auch durchdie Mitschuld des landläufigen Christentums, das auf der einen Seite die Politik als etwas ihm Fernes und Fremdes betrachtete, wo man die weltlichen Klugen und Herren schalten lassen müsse, auf der andern Seite selber wie in der römischen Kirche nur zu sehr Politik und äusserliches Recht geworden und so seinen sittigenden Einfluss verloren hatte.

Wir schmeicheln uns nun allerdings nicht, eine solche Versöhnung herbeizuführen. Noch viel weniger haben wir eine allgemein gültige Formel für diesen Zweck zu präsentiren. So kolossal einfach ist die sittliche Weltordnung nicht, wie sie bei patriarchalischen Verhältnissen erscheinen mag, wie sie Tolstoi im Auge hat und als Voraussetzung seines rekonstruirten Christentums im Auge haben muss. In diesem Fall wäre der Widerstand dagegen kaum begreiflich, fast ebensowenig aber auch der Zweifel daran, wie denn auch einfache, patriarchalische Verhältnisse zuerst dem Bewusstsein einer solchen riefen, mit der äusseren Erweiterung und Bereicherung des Lebens, der steigenden Kultur, jeweilen die Zweifel sich geltend zu machen begannen. So gilt es entweder mit Tolstoi auf die ganze Kultur mit ihren Schatten-, aber auch mit ihren Licht- und Glanzseiten zu verzichten oder aber die ganze Kultur mit ihrem Gefolge im Lichte sittlicher Weltordnung zu betrachten. Sie hat dann auch das Böse mitgesetzt — um den missverständlichen Ausdruck „gewollt“ zu vermeiden — nicht blos als Staffage oder dunklen Hintergrund, von dem sich das Licht um so schöner und freundlicher abhebt, sondern damit aus Aktion und Reaktion das Gute sich emporarbeite und als Bedin-

PACIFIC SCHOOL OF RELIGION

gung sittlicher Freiheit. Wir werden so nach beiden Seiten gerecht werden. Wir werden das, was uns oft schwer zu fassen ist und jeder sittlichen Weltordnung Hohn zu sprechen scheint, auch eine moralarme und morallose Politik, auch den Krieg, die ganze Differenz von Moral und Politik, verstehen und begreifen als einen Ausschnitt aus dem weltgeschichtlichen Kampf des Bösen gegen das Gute, des sittlichen Trägheitsprinzips gegen das des Fortschritts, des *αἰὼν οὗτος* und des *αἰὼν μέλλων*, als Paralellen, die sich in unendlicher Entfernung schneiden, als historischen und psychologischen (völkerpsychologischen) Prozess. Wir werden dann aber auch die Schattenseiten dieser Kultur, all das Unkraut unter dem Weizen, nicht als Noli me tangere betrachten, das absolut nicht aus der Welt geschafft werden dürfe, nicht von der Notwendigkeit einer doppelten Moral reden; wir werden das Übel auch da so gut wie in der Natur zu tangiren, zu paralisiren und beseitigen trachten, den Krieg durch ein ausgebildetes Völkerrecht, Schiedsgericht und Staatenbündnisse und werden das Wort vom Nichtwiderstehen dem Übel (Matth. 5, 39) so fassen: die Weltordnung nehmen wie sie ist, auch mit dem was uns zunächst als Übel erscheint, mit ihren individuellen und sozialen Aufgaben. So gut wie oder besser als bei Tolstoi, der das Wort aus dem Zusammenhang reisst, um ihm eine allgemeine Bedeutung zu geben, schliesslich aber doch dem Übel des Gerichts, des Krieges, der ganzen Kultur zu wehren, ist unsere Deutung nicht nur logisch, sondern auch biblisch gerechtfertigt.

Wir sagen weiter: auch die Politik ist ein Gebiet der Sitte, im Gegensatz zu der rein äussern mechanischen Gesetzen folgenden Mode den Gesetzen des geistigen, des sittlichen Werdens unterworfen. Wenn das oft ausser Acht gelassen wird, mag und wird das zusammenhängen mit der modernen Prävalenz der Naturwissenschaft und Mechanik über die Geisteswissenschaften. Man lese nur, wie die Zeitungen den Gang der äussern und innern Politik, des Staatslebens, des nationalen und internationalen Rechts, als Spiel mechanischer Kräfte erklären und über jeden Versuch einer tiefern philosophischen Fassung, also auch über den Appell an die Moral in der Politik, orakeln. Dem gegenüber muss mit allem Nachdruck an die Sittlichkeit der Weltordnung und Weltregierung, an die Realität und Priorität des Geistigen, mit Christ an die sittliche Weltordnung als „unendliche Macht“ und „unendliche Norm“, erinnert werden. Dabei wird eine lediglich transcendentale spekulative Auffassung weder dem wissenschaftlichen, noch dem praktischen Bedürfnis genügen, die beide gleicherweise die Erfahrung berücksichtigt wissen wollen, während

ein blos aus der Erfahrung abstrahirtes Sittengesetz keine Hebung der Moral zur Folge haben wird. Mit aller Enschiedenheit ist daher die Objektivität des Sittengesetzes zu betonen, seine Unabhängigkeit von Menschenwille und Menschenwillkür, seine allgemeine Verbindlichkeit, dass das Gute gut und das Schlechte schlecht bleibt, trotz vorübergehender Erfolge des letztern und daheriger Berufung auf die Ungewissheit und Wandelbarkeit des Sittlichen. Auf der andern Seite will ebenso die subjektive Seite des Sittengesetzes anerkannt und zur Geltung gebracht werden und zwar ebenso sehr zur Ermunterung und Tröstung gegenüber einem kleinmütigen Skepticismus (Mark. 4,26 ff.), wie zur Beschämung und Anspornung eines bequemen Quietismus. Das Reich Gottes ist nicht von der Welt, aber in der Welt, nicht von den Menschen, aber in den Menschen und durch die Menschen.

Verstehen wir unter der subjektiven Seite des Sittengesetzes seine allmählige Verwirklichung in der Menschenwelt, in Völkermoral und Völkerrecht, so ist es eine Tatsache der Erfahrung, dass die Moral dem Recht stets vorauseilt, die Anschauungen von Ehre, Recht, Moral, ja, das praktische Handeln nach Grundsätzen der Sittlichkeit ihrer Codifikation, im innerstaatlichen, wie im internationalen Verkehr. Die öffentliche Meinung der Völker, das Volksgewissen hat sich gegen den Sklavenhandel empört, ehe Staaten und Völkerrecht sie unterdrückten, hat ihrem Verbot gerufen, ja, es erzwungen. Das Bewusstsein der Solidarität mit von schwerem Umglück heimgesuchten Ländern macht sich gelegentlich in erhebenster, nicht blos platonischer Weise kund — rechtlich-gesetzliche Bestimmungen der Hülfe gibt es noch nicht. Die Völkermoral geht dem Völkerrecht nicht blos voraus, so dass lange nicht alles, wo jener bereits ausgemachte Sache ist, ebenso völkerrechtlich feststände — sie allein gibt dem andern auch seinen festen Halt, ist die Voraussetzung seiner Anerkennung und Gültigkeit und hat ihr Gegenstück im Volksgewissen, in welchem das innerstaatliche Recht erst seinen Schutz hat und ohne welches Zivil- und Kriminalgerichtshof nur ein dürftiger Notbehelf sind. In Abrede gestellt sei nicht, dass von der Tätigkeit eines solchen, von seinen Versuchen, dem Recht neue Perspektiven zu öffnen, neue Wege zu bahnen oder von seiner Laxheit und Sterilität auch Volksgewissen und Volksmoral Förderung oder Hemmung erfährt, dass Einsicht und Erwägungen von Staatsmännern sich auch erst nach und nach in die Volksmoral einleben, also in beiden Wechselbeziehung stattfindet. Aber sicher ist, dass sie auf diese Weise grössere Festigkeit erlangen, als sie die Erwägung des Staatnutzens zu verleihen vermag, ja, dass im In-

teresse seiner Dauerhaftigkeit, Sicherheit und Ausführbarkeit das positive Recht schon im Augenblick seiner Entstehung darauf geprüft werden muss, ob sein Inhalt im Einklang steht mit den Anforderungen, die durch das gemeinsame sittliche Bewusstsein der Kulturnationen gestellt werden.

Die angeführte Tatsache ist für unsere Frage trotz scheinbar gewichtiger Gegengründe ebenso hoffnungsvoll wie sicher. Lässt sich auch nicht leugnen, dass das Volksgewissen verwirrt, die Volksmoral erschüttert und vergiftet werden kann, in einer Weise, dass selbst ein sonst so ruhig und nüchtern denkendes und urteilendes Volk wie das englische, einem Rausch und Taumel verfällt, der Fernerstehenden wie Raserei vorkommen muss, und selbst prinzipielle Gegner des Krieges mit suggestivem Zauber besinnungs- und willenlos mitfortreisst oder wie s. Z. in Amerika eine aufrichtig friedlich gesinnte Regierung zum Kriege zwingt, ja alles über eigentliches Wesen und Charakter der gen. Kriege hinwegtäuscht, so bleibt das nicht blos ein Rausch, aus dem ein ernüchtertes Erwachen doch auch zu erhoffen ist, sondern steht daneben auch das Faktum einer in dieser Einstimmigkeit früher undenkbaren öffentlichen Meinung fast der gesamten Kulturwelt, die laut und gewaltig für den Fortschritt der Völkermoral redet. Ebendahin gehört die Befürchtung, ob angesichts solcher Erfahrungen ein heute eingesetztes Schiedsgericht beim besten Willen der participirenden Regierungen auch nur einigermassen als Garantie und Bollwerk des Friedens angesehen werden könne. Wir wagen es mit Berufung auf diese öffentliche Meinung wie auf Antecedentien (z. B. die Abolitionsbewegung) dennoch zu behaupten: Völkerrecht ist Gewohnheitsrecht. Jene öffentliche Meinung der Kulturwelt wie die früher angeführten völkerpsychologischen Tatsachen sind beredtes Zeugnis, dass die Völkermoral hinter dem Wachstum der materiellen Verkehrsinteressen im Grunde nicht zurückgeblieben ist, die Gewähr dafür, dass auch die Politik sich ihr für die Zukunft noch weniger als bisher entziehen kann,

So ist es denn ebenso eine dankenswerte Aufgabe, wie eine ernste Pflicht der ihr nahe stehenden Wissenschaften (Philosophie, Theologie, Jurisprudenz) wie des praktischen Lebens, der Jugenderziehung vor Allem, die Moral, die des Individuums wie die öffentliche, auf eine Höhe zu heben, zu einer Macht zu bilden, der auch die Politik sich nicht entziehen kann und sich durch Anfeindung und Spott, durch langsame und wenig sichtbare Erfolge nicht beirren zu lassen.

Hier, im Zweck sehen und fühlen wir uns eins mit der

„Gesellschaft für ethisehe Kultur“, so weit auch im Übrigen unsere Ansichten vom Wert der Religion einerseits, einer äusserlichen Kultur und Bildung anderseits, als Hülfs- und Förderungsmittel des sittlichen Lebens von den Dogmen jener jüdisch-sozialistischen Coalition differiren mögen. Und wenn wir unserseits auch behaupten, dass Verstandeserwägungen allein noch lange keine würdige, selbständige, geschweige denn christliche Moral herbeizuführen, mit der ein allgemeiner Utilitarismus nicht verglichen werden kann, so unterschätzen wir deswegen Aufklärung und allgemeine Bildung nicht und wissen, wie wenig Kraft, Bestand und Dauer eine Moral hätte, die nicht auch vor dem Richterstuhl der prüfenden Vernunft zu bestehen vermag. Theoretische Erörterungen von Philosophen und Juristen haben denn auch schon mehr als einmal der Moral, dem Recht, der Politik neue Wege gewiesen und eben deswegen freuen wir uns, dass die Haager Konferenz auch unsere Frage wieder einmal zur Sprache und allgemeinen Diskussion gebracht hat.

Die Hauptpunkte, um welche es sich dabei für Theorie und Praxis handelt, werden im wesentlichen vor allem die genannten sein: Pflichtenkollision und Verhältnis von Individualismus und Sozialismus, letzteres sich enge berührend mit dem Problem der Freiheit.

Die Komplizirung der Kulturverhältnisse hat die Tatsache der Pflichtenkollision dem sittlichen Bewusstsein unabweisbar aufgedrängt. Der Dekalog enthält eine Ethik in lapidarer Einfachheit und Kürze. Allein wie schon die Zusätze in der deuteronomischen Fassung zeigen, hat sich schon das Judentum der vorexilischen Zeit gegenüber einer klügelnden Casuistik zu Interpretationen im Text selber veranlasst gesehen. Wir können uns der Einsicht nicht verschliessen, dass eine Moral, die ein lückenloses Verzeichnis aller Pflichten aufstellen wollte und dieselben genau umschreibt, die nirgends eine Latitude lässt, auf die Stufe der Pharisäermoral herabsinkt, dass von Sittlichkeit des Handelns nur da und nur so weit die Rede sein kann, als dabei Wohl und Wehe der Mitmenschen in Frage kommt und dass es, da uns Gott nicht blos Gebote, sondern auch den Verstand, sie richtig anzuwenden, gegeben, unserer Verantwortlichkeit überlassen bleiben muss, wie wir eine blos zeitliche Collision aus dem Gesichtspunkt der augenblicklich dringenden Pflicht lösen, wie wir eine sachliche Collision, die auf den widerstreitenden Interessen und Anforderungen divergirender Lebenskreise beruht, nach ihrem Wechselverhältnis zum absoluten Endzweck aller Sittlichkeit beurteilen.

Dieselben zeitlichen wie sachlichen Collisionen wie im Allgemeinen auch im Verhältnis der Moral zur Politik. Nicht davon kann die Rede sein, das ganze Gebiet der Politik, der innern und äussern, der sittlichen Verantwortlichkeit zu entziehen. Alles Handeln, sofern es für Wohl und Wehe von Bedeutung ist, unterliegt der ethischen Beurteilung. Aber es sind nach schon angeführten Beispielen Fälle denkbar, wo ein Staatsmann z. B. zwischen Wahrheits- und Berufspflicht, persönlicher Ehre und Vorteil des Ganzen zu wählen hat. Hauptsache wird sein, dass wirklich eine dringende und zwingende Notwendigkeit vorliege, nicht blos ein zeitliches oder eingebildetes non possumus, dass wirklich, ob auch nach rein menschlichem Ermessen, keine Aussicht vorhanden, mit andern Mitteln denselben Zweck zu erreichen und dass sich Keiner über solche Collision leicht hinwegsetzt, sondern der Verantwortlichkeit seines Tuns und seiner Wahl sich bewusst bleibt. Dem Fernerstehenden werden sich die tiefsten Gründe in der Regel entziehen und kann man ebenso dem gewissenhaften Staatsmann Unrecht tun, wie vielleicht bei der Emser Depesche Bismarks, wie umgekehrt der Erfolg leicht das Auge blind und das Gewissen stumpf macht gegenüber wirklichen Beleidigungen der Moral. Weit entfernt, aus solchen Tatsachen auf die Unvereinbarkeit und Zusammenhangslosigkeit von Politik und Moral zu schliessen oder gar darauf, dass ein Politiker nie ehrlich, ein Ehrenmann unter keinen Umständen Politiker sein könne, bedauern wir, dass es Fälle gibt, wo die Politik gezwungen sein kann zu etwas, was das Gewissen verwirft und erklären die Notwendigkeit, auf solch ausgesetzte Posten nur Männer von absoluter Pflichttreue und Gewissenhaftigkeit zu setzen, die ihrer Verantwortlichkeit auch bewusst sind, aber auch die Ehrenschuld und Ehrenpflicht christlicher Ethik, für ein Mindestmass solchor Fälle zu arbeiten, gegenüber einer leichtfertigen, rein gesetzlichen Pharisäermoral und Jesuiten-Casuistik — und wo Pflichtenkollisionen wird es immer casus conscientiae und eine Casuistik geben — die Hoheit der sittlichen Weltordnung geltend zu machen.

Unter dem Gesichtspunkte einer solchen Pflichtenkollision, die auf widerstreitenden Interessen und Anforderungen divergirender Lebenskreise beruht und nach dem Wechselverhältnis zum absoluten Endzweck der Sittlichkeit zu beurteilen ist, betrachten wir auch den Dualismus von Selbstpflichten und Sozialpflichten, Gewissens- und Liebespflicht, Individualität und sozialer Bestimmung, der Prinzipien der Nationalität und des Kosmopolitismus. Es gibt Ansprüche auf eine Freiheit, durch welche Andere in dem ihnen ebensogut gehörenden Mass derselben

beschränkt werden. Freiheit und Unfreiheit sind keine absoluten feststehenden Begriffe. Sie fliessen im Leben des Einzelnen in einander über: Freiheit als Willkür und Rücksichtslosigkeit wird Unfreiheit, freiwillige Beschränkung zu Gunsten einer höhern Einheit — Freiheit. Die Geschichte hat ihre Kritik daran geübt. Sie hat den Menschen aus der Isolirtheit des Naturzustandes herausgehoben und indem sie ihn Sitte lehrte und hineingliederte in ein grosses Ganzes, ihn den Segen der Beschränkung kennen gelehrt. Sie hat mit dem Christentum die Liebe als oberstes Gebot in die Welt gebracht. Sie hat freilich auch jeden Sozialismus und Kosmopolitismus, der kein höheres Ziel kennt als die Macht und der die Individualität des Menschen, seiner Anlagen, Neigungen, Fähigkeiten, Pflichten und Rechte missachtet, über die Klinge springen lassen und damit gezeigt, dass wie die Erdachse ihre zwei Pole hat, so auch das Leben um jene zwei Pole sich bewegt, Selbstliebe und Nächstenliebe, individualen und sozialen Trieb. Es mag und wird dafür keine bestimmte, ewig gültige Formel zu finden sein, da die Menschenwelt kein Mechanismus, sondern ein Organismus ist. Aber so wenig Einer aus seiner Haut heraus kann, so wenig kommt er und kommen die Völker als Staatspersönlichkeiten über diesen Dualismus heraus. Jede Sünde im Privatleben, jeder politische Fehler innerhalb eines Volksganzen, jeder Völkerkonflikt ist anf eine Verkennung desselben zurückzuführen und aller innere und äussere Fride beruht im Grunde auf der Erkenntnis des Einen grossen Lebenszweckes und dem Gehorsam gegen dasselbe, auf der Versöhnung des Dualismus im Sinne universeller Notwendigkeit. Das Ideal bleibt das Gottesreich Jesu — man denke an das Bild des Paulus vom Leib mit seinen Gliedern — und ob auch der Geschichtsschreiber wie der praktische Politiker Menschen und Völker nicht am Ideale, sondern an den Zuständen der Welt misst, so hat sich die Politik doch immer wieder nach dem Ideale zu richten, wenn sie nicht auf jeden sittlichen Wert verzichten, eine Politik von Fall zu Fall, Zufallspolitik werden soll.[1])

Das herrliche, von Thomas Jefferson redigirte Dokument, durch das 1776 die Unabhängigkeit der Vereinigten Staaten proklamirt wurde, mag von Dithyramben und Rhetorik nicht ganz frei sein, worin sich auch die politische Sprache jener Zeit gefiel, Naturrecht und politisches Recht zu sehr zusammenwerfen, Wahrheit bleibt der Erklärung doch: es sei eine erwiesene Wahrheit, dass alle Menschen gleich geschaffen und von ihrem Schöpfer mit gewissen unantastbaren Rechten ausgestattet seien.

[1]) Man vergleiche die „Nekrologe“ der deutschen Presse auf Miquel.

Unter diesen befinde sich das Recht zum Leben, Freiheit und das Streben nach Glück und Zufriedenheit. Zur Sicherung dieser Rechte seien Regierungen unter den Menschen eingerichtet, welche ihre rechtmässigen Befugnisse von der Zustimmung der Regierten ableiten. Wann immer eine Regierungsform diesen Endzwecken nachteilig werde, habe das Volk das Recht, die Regierung zu ändern oder abzuschaffen und eine neue Regierung einzusetzen und deren Grundlagen auf solche Grundsätze zu legen und ihre Gewalt in solchen Formen zu organisiren, wie sie dem Volke zur Herbeiführung seiner Sicherheit und Wohlfahrt am geeignetsten und wahrscheinlichsten dünken.

Damit — ich führe das nur als Beispiel an — sind nach oben und unten gewisse Grenzlinien gezogen, für innere aber auch äussere Politik gewisse Punkte markirt, die unbedingte Achtung verlangen. Es geht nicht an, irgend eine Verfassung, ein Staatsgesetz als absolut vollkommen zu betrachten. Es ist irrtümlich, innerhalb der Schweiz z. B. sich von vornherein auf den Standpunkt des Föderalismus oder der Zentralisation zu stellen, für die äussere Politik in kosmopolitischen Tendenzen oder in der Separation das Heil zu suchen. Mag es Urrechte der Menschen so wenig geben, als angeborene Ideen, so darf doch die Freiheit des Denkens und Glaubens keinem beschnitten in jeder Verfassung und jedem Gesetz Leben, Sicherheit des Eigentums, Freiheit des Glaubens und Lebens bei jedem Bürger so sehr respektirt werden, als es die Rechte der andern, das Wohl und Gedeihen des Ganzen zulassen und wird diejenige Verfassung die beste sein, die am besten und sichersten Zufriedenheit und Glück des Einzelnen mit dem Bestehen und Wohl des Ganzen in Einklang zu bringen weiss. So wird jede Staatenconföderation davon ausgehen müssen, dass die Selbstbestimmung des Einzelstaates nur so weit beschränkt wird, als es das Bestehen der Conföderation und die Erreichung ihrer zeitlichen Zwecke notwendig macht. Soweit aber umgekehrt durch eine solche Sicherheit und Glück des Einzelstaates und seiner Bürger mehr Garantie und Förderungen erfährt, wird den dahin tendirenden Mächten der Zeit nicht im Namen einer in diesem Fall doch nur illusorischen Freiheit entgegenzutreten sein. Die vom Dreibund gemachten Erfahrungen z. B. beweisen zur Evidenz, dass die gebrachten Opfer nicht zu gross sind, dass auch im Bunde mit andern ein reiches Mass von Entwicklungs- und Bewegungsfreiheit möglich ist. Nationalität und Kosmopolitismus sind keine diametralen Gegensätze. Aber es wird die Frage sein, sie jeweilen in einer der Eigenart der Völker und den Bedürfnissen der Zeit

entsprechenden Weise zusammenzufassen, derjenige der beste Staatsmann, der Liebe zu seinem Volk und Verständnis seiner Eigentümlichkeiten mit Universalität des Blicks und Interesses vereinigt und steht uns in dieser Beziehung Gladstone über Bismarck.

Zusammenfassend können wir keinen absoluten bleibenden Gegensatz von Politik und Moral konstatiren, wenn sie auch trotz aller Verwandtschaft in ihren Wurzeln heute und lange noch sich nicht decken werden. Es ist im Grunde der nämliche Gegensatz, wie zwischen Moral und andern Gebieten menschlichen Zusammenlebens. Im Lichte sittlicher Weltanschauung ist die Versöhnung ein geschichtlicher Entwicklungs- und Lebensprozess. Ihn zu fördern steht ebenso in unserer Kraft wie unserer Pflicht. In derjenigen der Wissenschaft, die einzelnen Probleme immer von neuem zu durchdenken, die Unwissenheit, in der die Immoralität doch immer mitbegründet ist, aufzuklären, in Aller Pflicht, das Christentum in der Sitte praktisch fruchtbar zu machen: die Sittlichkeit der Völker ist die conditio sine qua non der Moral auch in der Politik.

Jesu Religion eine Religion der Liebe, der Tat und der Wahrhaftigkeit, nicht des Glaubens.

Von *R. Schæller,* Zürich.

I.

Alle Religionen ausser derjenigen, die Jesus durch Wort und Tat gelehrt hat, schliessen ihrem Wesen nach die schwerste Sünde in sich, die *Lästerung wider den heiligen Geist,* denn der *heilige* Geist ist der *Geist der Wahrheit;* der Geist also, der *selbst* der Wahrheit nie untreu wird und der *auch von den Menschen* Wahrheit fordert. Die volle Erkenntnis der Wahrheit ist aber *nur dem allwissenden Gotte* zu eigen. Wir Menschen, die wir im diesseitigen Leben recht unvollkommene Geschöpfe bleiben, wissen nur wenig von ihr und *unsere* Huldigung und Ehrung der Wahrheit besteht *in dem Suchen nach ihr und in der persönlichen Wahrhaftigkeit.* In der Untreue gegen uns selbst, in der Verleugnung der eigenen Überzeugung liegt für uns Menschen auch die Untreue gegen den Geist der Wahrheit und damit zugleich die Lästerung wider den

I. Cor. XIII 9/12. Phil. III 12/21. IV 8. Marcus VII 18. VIII 17/21 u. a.

heiligen Geist. Sie liegt *nicht* in dem Irrtum. So befanden sich z. B. die Jünger in einem Irrtum, der zudem nach den synoptischen Evangelien auf eine Äusserung Jesu zurückgeführt wird, sofern sie fest glaubten, manche der von Jesu Angeredeten würden nicht sterben, bis er in der Herrlichkeit seines Vaters wieder auf Erden erschienen sein würde. Dieser Irrtum fand aber seine Berichtigung, ohne dass man seinetwegen den Jüngern einen Vorwurf machte. Jesus liess das Urteil seiner Jünger frei. Er vermied deshalb die Redeweise: „Gott spricht." Er vermied es nach den synoptischen Evv. ferner, durch die Behauptung, dass seine Reden die Wahrheit seien, die Freiheit des Urteils zu schmälern. Auch über die Art seiner besonders innigen Verbindung mit Gott, von der jeder Christ überzeugt ist, durfte jeder Jünger Jesu sich seine besondere Vorstellung bilden. In dem Ev. Markus findet sich keine Stelle, die eine autoritative Äusserung Jesu hierüber enthielte. Die von Jesu durch Wort und Beispiel gelehrte Religion macht es ihren Bekennern möglich, die vollste Wahrhaftigkeit festzuhalten, während durch alle anderen Religionen (die Religion der katholischen Kirche nicht ausgenommen) ein Konflikt zwischen den angeblichen Verkündigungen der Götter oder Gottes und der Wahrhaftigkeit der Menschen veranlasst wurde und wird. In der Heidenwelt kann Sokrates als ein schlagendes Beispiel hierfür gelten. Nicht anders lagen zur Zeit Christi die Verhältnisse bei den Juden. Grosse Propheten hatten dort zwar einst Gedanken, die dem Christentum entsprechen, verkündet; aber daneben erniedrigten die jüdischen Religionsschriften das höchste Wesen zu dem recht parteiischen, rachsüchtigen und zu Untaten verleitenden Judengott und machten ihn nicht bloss in wichtigen, sondern auch in recht kleinlichen und heikeln Angelegenheiten zum Gesetzgeber der Juden. Die angeblich von Gott verkündeten Gesetze waren aber niedergeschrieben, weitergeführt und dem Volk überliefert worden von jüdischen Hierarchen, die den Namen Gottes benutzten, um darauf die von ihnen ausgeübte Bedrückung des Volkes zu stützen. Sie hatten die Todesstrafe für die Menschen bestimmt, deren Wahrhaftigkeit sie zu dem Bekenntnis führte, dass sie an einen Gott

Matth. XVI 27/28. Markus IX 1. Lukas IX 26/27.

Vergl. Theol. Zeitschrift a. d. Schweiz 1896. S. 192/197.

glaubten, der recht verschieden sei von dem gesetzgebenden Judengott, wie wir ihn eben geschildert haben.

Wenn somit namentlich auch die jüdische Religion denen, die an den Judengott der Überlieferung nicht glaubten, nur die Wahl zwischen dem Tode oder dem Preisgeben der Wahrhaftigkeit liess, so galt dagegen nach der *neuen* Richtung, die Jesus der Religion wies, die unbeugsame Wahrhaftigkeit, auch jeder althergebrachten religiösen Autorität und ihrer Todesdrohung gegenüber, als die Grundbedingung der Religion. Hiermit ging naturgemäss Hand in Hand, dass die Religion Jesu durch Vermeidung jeden Glaubenszwanges auch jede Veranlassung zur Unwahrhaftigkeit ausschied.

I. Mose XVII 14. II. „ XXII 20. III. „ XVII 1/4. 8/9. 14. XXIV 13/16. V. Mose XIII 5/10. u. a.

Da Jesus die jüdischen Schriften sehr genau kannte, so war er sich auch vollständig klar über das Schicksal, das ihm durch die Beschreitung der Bahn, die er als von Gott ihm vorgezeichnet ansah, bevorstand. Nur kurze Zeit vermochten die zahlreichen und wunderbaren Wohltaten, die von Jesus ausgingen, vereint mit der überwältigenden Kraft seiner *neuen* Lehre ihn gegen die alsbald auftretende Verfolgung der Gesetzeseiferer zu schützen. Vergebens suchten die Mutter und besorgte Verwandte ihn dadurch zu retten, dass sie ihn für einen unzurechnungsfähigen Kranken, den sie zu sich nehmen wollten, ausgaben. Umsonst wollte Petrus ihn zurückhalten. Jesus sah in solchem Vesuch, ihn von dem Willen Gottes abzuleiten, eine Beeinflussung des Satans. Die drohende Gefahr hinderte ihn nicht, der *neuen* Richtung, die er der Religion wies, durch Wort und Beispiel die Treue bis zum Tode am Kreuze zu halten.

Vergl. V. Mose XIII 5 10. XVII 2/13. XVIII 20. Matth. XII 10/14. Mark. III 3/6. Markus I 27. II 21 —III 6.

Markus III 21. VIII 33. III 28/29.

Seitdem bildet das Kreuz Jesu den steten Ausgangspunkt eines Lichtes, so blendend und erregend, wie es die Welt sonst nicht gesehen hat. Zunächst wurden alle Juden von ihm getroffen. Der Wille, sich abwehrend zu verhalten, erfüllte zwar die geistlichen Beherrscher dieses Volkes. Dennoch musste das Kreuz Jesu bei vielen Priestern, Pharisäern und Schriftgelehrten Zweifel erwecken, ob die Religion, die den Tod eines so edlen, alle Menschen überragenden Wesens verlangt hatte, wohl die rechte sein könne. Mehrere von ihnen liessen sich taufen; aber es behielten in Judäa

doch die Vetreter der *alten* Religionsrichtung die Gewalt in den Händen. Hierdurch wurde *dort* die Duldung der Christen, die bezüglich des Gesetzes und der Hierarchie sich nach dem Beispiele Jesu äusserten, ausgeschlossen. Es konnte im Machtbereiche der Priester, Pharisäer und Schriftgelehrten auch niemand ein *schriftliches* Evangelium, das der durch Wort und Tat überlieferten Lehre Jesu entsprach, verfassen und verbreiten. Denn der Verfasser hätte sein Leben eingebüsst und die Verbreitung des Evangeliums wäre gewaltsam unterdrückt worden. Stephanus, der nur mündlich in dieser Richtung zu wirken suchte, wurde gesteinigt; die Gleichgesinnten flohen und verbreiteten nun im *heidnischen* Römerreiche die Kunde von Jesu Leben und Sterben. So kam es, dass die in *Judäa* bleibenden Christen als Freunde des Gesetzes aufzutreten pflegten und dass sie schliesslich auch wieder wirkliche Eiferer für das Gesetz wurden. Leider gaben auch die Urapostel, die meist in Jerusalem wohnen blieben, einer derartigen Gesinnungswandlung mehr und mehr Raum. Jesus hatte sie wiederholt in Schutz genommen, wenn sie wegen Nichtbefolgung der Überlieferung angeklagt wurden. Als dieser Schutz ihnen aber nicht mehr zur Seite stand, wichen sie allmählich wieder dem Drucke, den die religiösen Machthaber zu Gunsten der Überlieferung ausübten.

Apostelgesch. VI 8 bis VIII 4. XI 19/21.

Vergl. Apostelgesch. I 4. 8. VIII 1. XI 1—3. XV 1. XXI 20. Gal. II 4/13.

Mark. II 15/17. 18 20. 23/28. VII 1/9.

Die Vorbedingungen für die Aufnahme des Evangeliums Jesu waren eben bei den Juden viel ungünstiger als bei den Heiden. Die jüdische Überlieferung stand zur Zeit Jesu so hoch, dass sogar mitunter Übertritte angesehener Heiden zum Judentum stattfanden. Die von Jesus durch Wort und Beispiel gelehrte Verwerfung der unbedingten Geltung der religiösen Überlieferung der Juden verletzte also die meisten von ihnen. Dazu kam, dass das Christentum der staatlichen Gewalt und den heidnischen Völkern eine ganz andere Stellung zuwies, als es die jüdische Überlieferung tat. Nach dieser unterstand die staatliche Leitung der unmittelbaren Bestimmung Gottes und die Juden waren das auserwählte Volk Gottes, das zur dereinstigen Weltbeherrschung berufen war. Auch zu der hiermit verbundenen Messias-Idee der Juden passte Jesu Leben und Sterben nicht. Unend-

Mommsen, röm. Geschichte V 493.

Psalm CXXXII 13/18 Daniel VII 13/14. Lukas I 32/33. 69/71 XXIV 21. Apostelg. I 6. II 30.

lich schwer war es also für Jesus, überhaupt Juden für seine *neue* Richtung der Religion zu gewinnen. Bei den Priestern, Pharisäern und Schriftgelehrten trat noch hinzu, dass ihr spezielles Interesse und ihr Ehrgeiz enge mit der vollen Geltung der religiösen Überlieferung zusammenhing. *Sie* waren die *Ankläger und Verfolger* Jesu; seine *Anhänger* musste er bei den *Armen, den Zöllnern und den als Sünder Angesehenen suchen.*

Matth. XI 28. Markus II 14/17.

Viel günstiger für die Bekehrung zum Christentume lagen die Verhältnisse bei den Heiden. Die dem römischen Reiche einverleibten heidnischen Völkerschaften hatten den Verfall ihrer Götter erlebt und die siegenden Römer sahen die heimische Götterwelt durch die Mythologie der besiegten Völker beeinflusst. Dazu kam, dass den gebildeten Heiden die Götter des griechisch-römischen Reiches nicht mehr genügten. Die Philosophen hatten dort bereits vielseitig dem Monotheismus den Weg gebahnt. Die römische Staatsreligion wurde freilich durch die Staatsgewalt noch insoweit geschützt, als die wechselnden Kaiser es zweckmässig fanden. Verständige Kaiser konnten aber leicht zur Duldung der von Christus und Paulus verkündeten Religion, die keinen Staat im Staate bilden sollte, gelangen.

Vergl. Thiele-Weber Compendium d. Rel.-Gesch. S. 261/271. Uhlhorn, Kampf des Christentums 23/28. 36/40. v. Ranke, Weltgesch. III, erste Abt. 131. 140/151. 176. Harnack, Dogmengesch. I. 193. Uhlhorn, Kampf des Christentums m. d. Heidentum S. 39/43. Mommsen, röm. Geschichte II 418/29. III 553/81. V 489/98. Markus X 42/45 XII 17. Römer XII 1/10. v. Ranke, Weltgesch. III. 1. Abt. S. 322.

Unter solchen Verhältnissen errang der Apostel Paulus bei der Bekehrung der Heiden einen grossen Erfolg. Er erlitt aber durch die Judenchristen, die von Jerusalem aus geleitet wurden, eine Störung. In der Lehre der Ebioniten: „Wenn ihr euch nicht nach dem Gebrauche Moses beschneiden lasset, so könnet ihr nicht selig werden", lag die mit aller verfügbaren Macht unterstützte Forderung an die von Paulus zu freien Christen bekehrten Heiden zur Preisgebung ihrer religiösen Selbständigkeit, sowie zur vollen Unterwerfung unter das „Gesetz" und unter das damit untrennbar verbundene Priester-Regiment.

Apostelg. XV 1. Markus VII 6/10.

Gal. V 3.

Es war ein vergeblicher Versuch der Jerusalemer Versammlung um's Jahr 51, dort zu vermitteln, wo eine Vermittlung von vornherein unmöglich war. Denn es handelte sich um zwei sich gegenseitig ausschliessende Grundsätze: *einerseits* Überordnung einer religiösen Überlieferung und Autorität *über* die religiöse

Selbständigkeit der Personen und *anderseits* volle Befreiung der Einzelgewissen (und der christlichen Gemeinden) von der Beherrschung durch irgend welche äussere religiöse Autorität. Obgleich Paulus noch bemüht blieb, an dem alten Testamente festzuhalten, so deutete er es doch nunmehr in einer neuen, ihm eigenen Weise und erhob dadurch tatsächlich die eigene Überzeugung auch zum Herrn über die Schrift. Und so stand er in dieser Frage treu zu der *neuen* Richtung der Religion, in die *Jesus* sie geführt hatte. Er verGal. II. teidigte die Heidenchristen gegen die „falschen Brüder" und deren angesehene Verbündete sowohl in der Versammlung zu Jerusalem, wie auch in den Briefen, die er an die von ihm gestifteten Gemeinden schrieb. *Seine* Vermittlung die sich auf die christliche Bruderliebe gründete, musste sich auf die Empfehlung eines *freien, weitgehenden* Entgegenkommens gegen die Brüder nach *persönlichem Ermessen* beschränken. In Gal. V, 1/4 hat Paulus es klar hervorgehoben, dass er die von Jesus für die Religion gewiesene neue Richtung *mit der alten jüdischen Gesetzes-Herrschaft für durchaus unvereinbar halte.* So wie Paulus es tat, durfte nur ein Apostel auftreten, der seinen Wirkungskreis nicht in Judäa hatte und der entschlossen war, die Folgen seines öffentlichen Auftretens zu tragen, wenn sein Beruf ihn nach Jerusalem führte. Der Natur des Petrus, Vergl. Gal. II 12. Apostelg. XI 1/18. des ersten unter den Uraposteln, entsprach es aber, Matth. XXVI 69/75. den Vermittlungsversuchen keinen festen Widerstand entgegenzusetzen. Und als des Apostels Paulus Tätigkeit durch die Gefangenschaft beeinträchtigt war, da waren auch die in Judäa wohnenden Christen zu Apostelg. XXI 20. Stützen der Gesetzeseiferer geworden. Gegen ihr Streben nach der Unterwerfung der Heidenchristen unter das Gesetz fehlte diesen nach der Entfernung und vollends nach dem Tode des Paulus ein Vertreter, der das Ansehen eines Apostels gehabt hätte. Vielmehr trugen jetzt Jacobus, der Bruder des Herrn, und die Apostel, die sich ihm anschlossen, dazu bei, die Unterwerfung der Heidenchristen unter ein aus der jüdischen Überlieferung erwachsendes Priestertum zu erleichtern. *Leider hatte der Apostel Paulus ihnen selbst die Handhabe dazu geliefert.* Er war dadurch der erfolgreiche Apostel geworden, dass er sich durch den

Glauben an Jesus beseelt wusste. Und so kam er dazu, dass er auch seinen Schülern *den Glauben an Jesus und an dessen Auferstehung als das Mittel, um zur Seligkeit zu gelangen, bezeichnete. Er fügte bei, dass Jesus gestorben sei zur Sühne für die Sünden der Menschen, damit Gott sie unbeschadet seiner Gerechtigkeit vergeben könne, und dass nun, nachdem dies geschehen sei, der Glaube an Jesum und an dessen Auferstehung die Berufenen zur Seligkeit führe.*

Vergl. Römer III 22-25 V 1/19. VIII 28-30. IX 23/31. X 4. 9/11. I. Cor. XV 3. II. Cor. V 18/21. Eph. I 7 u. a.

Scheinbar hat durch diese Theorie *Paulus dem von Jesus durch Wort und Tat verkündeten Evangelium der Liebe und der Wahrhaftigkeit ein Evangelium des Glaubens entgegengesetzt,* dessen Anerkennung er durch viele Bezugnahmen auf das alte Testament zu fördern suchte. Es war anderen damit eine Stütze zu einer neuen, zwar auf Jesus hinweisenden, aber von ihm nicht gewollten Religion gegeben. Paulus war ja nie direkt Jesu Schüler und so ist die erwähnte Theorie bei ihm entstanden durch den Einfluss, den das alte Testament mit seinen Satzungen: „Auge um Auge, Zahn um Zahn", trotz Phil. III, 6/9 noch auf ihn behalten hatte. Aber trotz der Wichtigkeit, die Paulus in seiner Theorie dem Glauben zuschrieb, war sein Evangelium doch kein Evangelium des Glaubens. Denn was er über den Glauben sagte, war eine rein persönliche Äusserung und etwas Abgeschlossenes für sich. Es bereitete *keine* Trennung der Christen in Geistliche und Laien vor; es erforderte *keine* weitere Ausbildung durch Geistliche und bildete somit *keine* Einleitung zu einer den Glauben definirenden und die Laien beherrschenden Kirche. Die vollständig *selbständige* Auslegung des alten Testamentes, an dem Paulus in Ermangelung anderer Schriften glaubte festhalten zu sollen, und sein Auftreten gegen Petrus und die andern, die in Ansehen standen, zeigt das Gegenteil von der Unterwerfung unter äussere religiöse Autoritäten und von der Einleitung einer Concils- oder Kirchenherrschaft. Und da er zudem durch Wort und Tat die Liebe *über* den Glauben stellte, so blieb trotz des gegenteiligen Anscheins das Ev. des Paulus in Wirklichkeit doch ein Ev. der Liebe und der Wahrhaftigkeit.

Vergl. Römer XV 8-12. 21. I. Cor. I 19. Gal. III 14 ff. V 14 u. a.
Vergl. Holsten. das Ev. des Paulus 1898. S. 45. 53 f. 111.

Vergl. II. Mose XX 23/25. III. Mose XXVI 14.29.

Vergl. Alttestam. Citate bei Paulus v. H. Vollmer S 77/79. Gal. III 7 u. f. II.

Römer IX 1/5. XII 14. I. Cor. VIII 8-13. XIII 1/13. XVI 5. Gal. V 14.

Dem Paulus zeigte überdies das Verhalten des Petrus, wie leicht ein Evangelium des Glaubens die

Gal. II 11/14.

Wahrhaftigkeit gefährdet, und Paulus selbst zeigt in Gal. I, 8/9, wie leicht auch nur die Annäherung an ein Ev. des Glaubens zur Ereiferung und zur Ablenkung von der Liebe führt. Gehörten zu denen, über die er dort das Anathema spricht, nicht auch, als seine Gegner in Fragen des Glaubens, die gesetzeseifrigen Judenchristen zu Jerusalem und die zu ihnen haltenden Urapostel?

Vergl. Holsten, das Ev. des Paulus (1898) S. 42.

Unsere Dankbarkeit und Verehrung gegen Paulus bleibt aber ungeschmälert, auch wenn er sich in seiner Theorie betreffend den Tod Jesu und das Seligwerden durch den Glauben geirrt hat. Hell leuchtend bleibt stets das von ihm gegebene Beispiel sowohl der herzlichen Liebe zu unserm Meister und Lehrer, Jesus, wie auch der aufopfernden Liebe für die Mitbrüder, ferner sein Beispiel der kühnen und tapfern Vertretung der christlichen Freiheit der Heidenchristen und der Treue gegen die eigene Überzeugung. Durch die Bekämpfung der alttestamentlichen Gesetzesherrschaft erhob er die individuelle Anschauung zum Richter darüber, inwieweit das alte Testament Geltung haben sollte, und auch noch weiterhin legte er *seine Anschauung in das alte Testament hinein.* Auch bezüglich der Scheidung von Religion und Politik, die im alten Testamente als untrennbar verbunden erscheinen, zog Paulus nach *eigenem* Urteil die Folgen aus der Lehre Jesu. *Paulus sündigte nicht gegen den heiligen Geist.* Soweit er aber trotzdem einen Irrtum in die Christenheit hineingetragen hat, wäre dieser bei Fortdauer der christlichen Freiheit, für die Paulus stets energisch gekämpft hat, auch leicht wieder durch vielseitigen und religiös-freien Gedankenaustausch berichtigt worden. Und obgleich wir die mehrfach erwähnte Theorie des Paulus nicht teilen, so können wir in etwas anderm Sinne doch mit ihm sagen, dass Jesus gestorben ist wegen der Sünden der Menschen und zwar wegen der am Anfang dieser Betrachtung erwähnten Sünden gegen den heiligen Geist, indem er uns von diesen und ihren Folgen hat befreien und erlösen wollen und die Menschen auch wirklich davon erlöst, wenn sie seiner durch Wort und Tat überlieferten Lehre folgen. Auch stimmen wir mit dem Apostel Paulus darin überein, dass der Glaube an Jesum und an seine Offen-

Vergl. Vollmer, die alttest. Citate des Paulus S. 49/67. Holsten, das Ev. d. Paulus S. 111. I. Cor. XV 3. Gal. III 7/19. Phil. III 5/14. Röm. XIII 1/7.

Vergl. u. a. I. Cor. XIV Gal. II. V.

Matth. XX 28. Marcus X 45.

barung uns sündigen Menschen vollen Trost wegen unserer Seligkeit zu gewähren vermag, indem durch ihn auch die grössten Sünder die Gewissheit erlangen, dass Gott ihnen ihre Sünden vergeben wird, wenn sie diese ernstlich bereuen, jedes ihnen angetane Unrecht von Herzen vergeben und keinen Groll mehr gegen irgend welchen Mitbürger hegen, sondern gegen Alle liebevoll gesinnt sind und fernerhin auch dementsprechend handeln.

Ein bis heute andauernder Nachteil für die Menschheit entstand aber dadurch, dass Spätere sich der Theorie des Paulus und seines hohen Ansehens bedienten, um Jesu Ev. der Liebe und der Wahrhaftigkeit nun wirklich durch *ihr* Evangelium des Glaubens zu ersetzen. Alsbald nannte der Evangelist Johannes Jesum das Lamm Gottes, das die Sünde der Welt hinnimmt. Der *Glaube* ist beim Evangelisten Johannes vollständig entscheidend. Die Liebe wird zwar auch im Ev. Joh. als Gebot Jesu genannt, aber als Mittel zur Seligkeit ist weder sie, noch das Vergeben gegen unsre Schuldner dort erwähnt. Die Bildner des Ev. des Glaubens, die von Jesus ausgingen, um dessen Religion durch die ihrige zu ersetzen, durften sich von jener nur langsam entfernen, wenn sie ihr Ziel erreichen wollten. Zwei Religionen verschiedener Richtungen, die von einem Punkte ausgehen, können anfangs, solange der Weg erst kurz ist, noch nahe beieinander sein. Je länger aber der zurückgelegte Weg wird, desto entfernter von einander werden auch die Endpunkte der bis dahin zurückgelegten Linien.

Joh. I 29. 36.

Joh. I. 12. III 18. 36. u. a.

Für das Ev. des Glaubens und für ein auf diesen sich stützendes Priester-Regiment war das alte Testament mustergültig. Den Bildnern eines christlichen Evangeliums des Glaubens war es demnach sehr wertvoll, Jesum als den jüdischen Messias und *damit indirekt* auch von den Christen das alte Testament als heilige Schrift anerkannt zu sehen. Beim Evangelist Johannes wird Jesus sofort als Erschaffer der Welt, als der eingeborne Sohn Gottes bezeichnet und bald gilt es auch für bekannt, dass Jesus der Messias oder Christus ist, während nach den synoptischen Evangelien die Jünger selbst lange Zeit über die Natur Jesu im Unklaren geblieben sind. Im Ev. Joh. handelt es sich

Vergl. Wellhausen. Proleg. z. Gesch. Israels (1895) 428/29.

Joh. I. 10. 1/3. 15/20. 42 50. IV. 42. V. 46 u. a.

Vergl. Joh. I, 39. 42 u. 50 mit Matth. XVI, 15 und Markus VIII, 30 mit Joh. I, 52 und II. 1/11. 16. 19.

Vergl. insbesondere Joh. I und XI.

fortwährend um einen seligmachenden Glauben, der zwar noch nicht endgültig definirt ist, der aber doch die menschliche Vernunft widerstandslos gefangen nehmen soll. Es ergibt sich daraus von selbst die Einteilung der Christen in eine erleuchtete Geistlichkeit, die den Glauben zu übermitteln, weiter auszubilden und zu bestimmen hat, und in eine Laienwelt, die sich von der Geistlichkeit, ohne dass diese der eigenen individuellen Vernunft eine Widerrede gestattet, leiten lassen soll. Die Briefe des römischen Clemens an die Corinther und die Briefe des Ignatius, deren Erscheinungszeit wahrscheinlich nicht weit von der des Ev. Joh. entfernt ist, entsprechen denn auch ganz dieser Richtung.

Uns hat sich aus einer frühern Betrachtung schon Folgendes ergeben: Jede Religion, welche den Anspruch erhebt, *ohne vollkommen freie Prüfung und Entscheidung geglaubt* zu werden, liefert dadurch den Beweis, dass ihr der Charakter göttlicher Offenbarung abgesprochen werden muss.

Theol. Zeitschr. a. d. Schweiz 1896. S. 179-187.

Aber auch andere, auf die synoptischen Ev. gestützte Erwägungen ergeben, dass das vom Evangelist Johannes verkündete Ev. des Glaubens nicht von Jesus stammen kann. Freilich enthält das Neue Testament mehrfache Widersprüche und zwar neben unwichtigeren, wie z. B. zwischen Math. XXVII 44 und Lucas XXIII 40/42, auch solche von grösserer Bedeutung, wie es ein Vergleich der Briefe von Paulus an die Corinther und Galater mit der Apostelgeschichte ergibt. *Hier* interessiert uns aber vorzugsweise der Vergleich zwischen den Stellen aus den synoptischen Evangelien, welche für Jesu Religion der Liebe zeugen, wie z. B. Matth. VI 12. 14/15. VII 1/2. 12. XXII 37/40 (u. a.) mit den Stellen aus Johannes, die für ein Evangelium des Glaubens sprechen, wie z. B. Joh. III 15. 18. 36. Paulus hat wenigstens seine Äusserungen über das Evangelium des Glaubens nicht als direkte Aussprüche Jesu ausgegeben. Der Evangelist Joh. legt aber meist die Aussprüche zu Gunsten seines Ev. des Glaubens direkt Jesus in den Mund.

Joh. III. 16. 18. V. 24. XI. 25/26 u. a.

Leicht begreiflich ist es, dass nach dem Erscheinen des Ev. Joh., der Apostelgeschichte, des Clemensbriefes, der Ignatiusbriefe und weiterer für die Kirchenherr-

schaft verwendbarer Schriften recht viele Christen sich die Seligkeit durch den Glauben, den die sich bildende Kirche lehrte, und durch die Folgsamkeit gegen die Bischöfe zu sichern suchten. Ebenso leicht begreiflich ist es, dass die Geistlichen sehr bemüht waren, die Laien in diesem Bestreben zu bestärken. Freilich konnte es auch am Widerspruche Anderer (die dann von der Kirche als Häretiker oder Ketzer bezeichnet wurden) nicht fehlen. Dass sich eine verschiedene Auffassung bildete, dazu genügten ja schon vollständig die vorstehend erwähnten Widersprüche, die sich vorfanden in den Schriften, die im zweiten Jahrhundert von den Bischöfen der Kirche als die Schriften des neuen Testamentes angesehen wurden. Vollends gab es aber der Widersprüche viele nach Vereinigung dieser Schriften mit dem alten Testamente zur Bibel. Da mochte wohl mancher Christ zur Auslegung der heiligen Schriften gerne eine leitende Kirche zur Seite haben. In ihr suchte der bereits an geistliche Leitung mehr und mehr gewöhnte Laie Schutz gegen den Spott der Heiden über die Verehrung Christi, wie die Überlieferung der Kirche sie ausbildete. Und weiter suchten ängstliche Gemüter Schutz in der Kirche gegen den Zerfall des Christentums infolge einer Menge gnostisch-philosophischer Spekulationen. Diese Gefahr erschien ihnen drohender als die, welche eine mächtige Kirche für das Christentum in sich schloss. Der einzelne Christ, der dem Willen Jesu zu entsprechen suchte, konnte ja in seinem Denken die Liebe mit dem Glauben vereinigen, und so mochte die ganz überwiegende Mehrheit der Christen auch wohl annehmen, dass eine grosse katholische Kirche, als die wahre Kirche Jesu, das Evangelium des Glaubens mit dem Evangelium der Liebe vereinigen werde. Dieser Mehrheit erschienen diejenigen Christen im Unrecht, die den Anordnungen der Kirche nicht folgten. Den Folgsamen versprach diese ja die Seligkeit, und da das Zusammenhalten der Christen durch die Kirche es ihr mitunter möglich machte, den Gläubigen einige Hülfe bei den Bedrängnissen durch die Heidenwelt zu gewähren, so wurde auch dadurch wieder in der Christenheit der Wunsch zur Vereinigung mittelst der Kirche verstärkt.

Vergl. Harnack, Dogmengeschichte (1888) I. 207/212. 273/284. 333/338. 352.

Vergl. Harnack, Dogmengeschichte. I. 291. 335/337. II 467/69.

V. Schultze, Untergang d. griech.-röm. Heidentums. S. 3/5.

Der Gedanke, dass eine grosse katholische Kirche,

als die wahre Kirche Jesu, das Ev. des Glaubens mit dem Ev. der Liebe vereinigen werde, war freilich bald als grober Irrtum zu erkennen. Denn die Bischöfe, welche die Kirche leiteten, *machten* (nach dem Beispiel des Evangelisten Johannes) *selbst die katholische Religion, so wie sie ihnen passte.* Sie liessen sich weder von der Lehre Jesu, die keine religiöse Beherrschung wollte, noch von den Anschauungen der Apostelschüler Jesu, noch von der Liebe, noch von Rechts- oder Wahrheitsgefühl gegen die christlich-religiösen Minoritäten oder Individuen leiten. Wer sich ihnen nicht unterwarf, der galt ihnen als Feind. *Auf die grosse Majorität, die sie zu bilden und zu mehren suchten, sich stützend,* trachteten sie den christlichen Minderheiten oder Individuen, die sich ihnen nicht unterwarfen, die Existenz unmöglich oder doch tunlichst unerträglich zu machen. So wurden *um die Mitte des zweiten Jahrhunderts* die Judenchristen, die nach der Weise der Urapostel zu leben gesonnen waren, aus der Kirche ausgeschlossen und ihnen damit von Seite der Kirche die Seligkeit abgesprochen. Um die *Mitte des dritten Jahrhunderts,* sagt Bischof Cyprian (dem Papianus, der wahrscheinlich ein Laie war), dass, wer über den Bischof richte, nicht nur über diesen, sondern über Gott richte; und weiterhin lehrt er, dass, wer nicht der „Kirche" angehöre, auch kein Christ sei; und würde er selbst den Flammen oder wilden Tieren überliefert, so werde ihm doch nicht die Krone des Glaubens, sondern die Strafe des Unglaubens zu teil. Und hiermit nicht genug, trägt der Kirchenvater Augustinus im Anfang des fünften Jahrhunderts als Lehre der Kirche noch dies vor, dass auch der Staat diejenigen, die der Kirche sich nicht gehorsam erweisen, verfolgen müsse. Die Früchte dieser Lehre sind bekannt. Seitens der Kirche wurden nun die Schriften, soweit es zweckmässig schien, im Sinne des Evangeliums des Glaubens oder der Kirche ergänzt. Dem ursprünglichen Ev. des Marcus, das bis XVI 8 ging, wurden z. B. 12 Verse hinzugefügt und so bekam es im XVI 16 auch seinen Vers: „Wer glaubt und getauft wird, der wird selig werden; wer aber nicht glaubt, der wird verdammt werden." In ähnlicher Weise wird auch die mündliche Überlieferung zu Gunsten des Evangeliums des Glaubens

Matth. XX 25/28. XXIII 8/10. Marc. X 42/45.

Döllinger, Akadem. Vorträge. I 67/68. Vergl. Harnack, Dogmengesch. I 368/69. 381. II 5/7. 442/447. 462/473.

Ritschl, altkath. Kirche (1857). S. 252/7. Böhringer, d. Kirche Christi (1842). I S. 431/32. 417/418.

Ebenda (3. Abtlg.) S. 170/3. 332. 356/60.

Zahn, Gesch. des neutest. Kanons. I S. 912/913.

von der Kirche geleitet worden sein. „Nichts bildet sich schneller als eine Tradition", schreibt Harnack. Und schon im vierten Jahrhundert wollte man zur Entscheidung theologischer Streitfälle in der Kirche sich einfach darauf stützen, dass sie schon früher so gelehrt habe. Späterhin gelangte man dahin, dass es nicht mehr darauf ankam, „ob alle Beweise stichhaltig, ob alle Belegstellen authentisch sind, sondern darauf, was man *in der Kirche geglaubt und öffentlich gelehrt hat.*" Für die Anhänger der Kirche musste nun Jesus so gelehrt haben, wie die Kirche es wollte, auch wenn in Wirklichkeit das Gegenteil der Fall war.

Harnack, Dogmengeschich. II. 273.

Ebenda 39/40.

Dr. J. Hergenröther, Anti-Janus 1870.

Vergl. z. B. Matth. XXIII. 8/10. Harnack, Dogmengesch. I. 10/14. II. 84/96.

Uns kommt es aber darauf an, was *Jesus selbst* gewollt und gelehrt hat. Unsere heiligen Schriften sind ganz verschiedenen Inhalts. Von *Jesus* rührt keine her. Und die Verfasser derselben behielten ihre menschlichen Schwächen und Leidenschaften, obgleich sie *über* Jesus und seine Lehren schrieben. Wie Jesus über die Schriftgelehrten und viele Satzungen der heiligen Schrift dachte, geht aus Matth. XXIII. 2. 4. 13. 15. 27/32., Marc. VII. 8/9. u. a. hervor. Jesus, der weiseste und tapferste Geist, der sich je auf Erden in Menschengestalt befunden hat, widmete sein Leben nur dem Wohle der Menschen und für das Heil der Menschheit ist Jesus am Kreuze gestorben. *Dies ist Jesu Evangelium der* **Tat**, und nur was mit *diesem* Evangelium in den Schriften übereinstimmt, hat Geltung und Wert für uns. Wenn wir aber ermitteln wollen, was mit Jesu Evangelium der Tat übereinstimmt, so bleibt als vollständig ausschlaggebend die Frage, welche Bedeutung dem Tode Jesu nach *seinem* Willen beizulegen ist. Deshalb bedarf die Ansicht, die dem Evangelium des Glaubens zu Grunde gelegt wird (dass nämlich Jesus den Kreuzestod auf sich genommen habe, damit Gott den Menschen ihre Sünden vergeben könne), einer nochmaligen eingehenden Erwägung. Zeigen nicht nur einzelne Schriftsteller oder Schriften, sondern die Gesamtverhältnisse, dass der Tod Jesu *nach seinem Willen* **diese** *Bedeutung* haben sollte, so fällt die andere Ansicht, die dem Evangelium der Liebe und der Wahrhaftigkeit entspricht (dass nämlich Jesu Leben und Sterben der Offenbarung Gottes als liebender Vater, der Einsetzung der Liebe als höchstes religiöses Gebot

Vergl. über Schriftgelehrte Wellhausen, Jüdische Geschichte (1895). S. 284/286.

Harnack, Dogmengesch. (1888). I. Ende S. 54 u. Anf. 55. S. 65, Zusatz 3.

und *der Befreiung der Menschen von religiöser Beherrschung gewidmet war*) vollständig dahin.

Vergl. in Volkmar, Jesus Nazarenus 332/349 den Bericht des jüdisch. Geschichtsschreibers Josephus.

Nach allen uns vorliegenden Berichten kann mit Grund wohl nicht bezweifelt werden, dass die Pharisäer, die jüdischen Priester und Schriftgelehrten Jesum verfolgt, das Volk gegen ihn aufgewiegelt und durch ihre Anklagen seinen Tod veranlasst haben. Die Ursachen zu ihrer Verfolgung, Aufwiegelung und Anklage waren aber teils sein in Worten und Taten kundgegebenes freies Urteil über den Wert oder Unwert der alttestamentlichen Schriften, je nachdem sie dem Evangelium der Liebe und Wahrhaftigkeit entsprachen oder nicht, und teils seine heftigen und wiederholten Anklagen gegen die herrschende Hierarchie. *Es zeigen nun jene Verfolgungen seitens der jüdischen Hierarchie, wie auch Jesu Reden gegen diese, dass sowohl Jesu Umgebung wie er selbst sein Leben und Sterben als der Befreiung von der religiösen Beherrschung gewidmet und nicht als zur Sündenvergebung nötiges Opfer ansahen.* Denn falls Jesu Leben und Sterben *nicht* der Befreiung von der religiösen Beherrschung galt, und wenn es die Meinung des hl. Stephanus und anderer Anhänger Jesu war, dass er *nicht* diese Befreiung angestrebt, sondern durch seinen Tod nur die Vergebung der menschlichen Sünden habe bewirken wollen, so fehlt den Priestern, Schriftgelehrten und Pharisäern der Grund zu den anhaltenden Verfolgungen. Die Pharisäer hätten dann im Gegenteil in Jesus einen Verbündeten für die Verbreitung des Glaubens an die Auferstehung, den die Sadduzäer verwarfen, gefunden. Auch Jesu äusserst verletzende Reden gegen die jüdische Hierarchie konnten nicht gegen die einzelnen Persönlichkeiten, die er ja nur zum kleinsten Teil näher kannte und unter denen sich ohne Zweifel viele recht wohlmeinende Priester werden befunden haben, gerichtet sein; sie galten vielmehr *der Hierarchie insgesamt, weil sie die religiöse Überlieferung so gestaltet hatte,* dass sie *zur Beherrschung der Laien führte.* Einen Gott, der für begangene Sünden nach Sühne verlangte, konnte man wohl aus manchen Stellen des *alten* Testamentes herauslesen; in ihm konnte man auch Stellen finden, nach denen der Juden-Gott *Unschuldige* für die Sünden Anderer hinsterben liess. Deshalb emanzipirte sich

Matth. XXIII.

Vergl. Matth. XX 28. Marc. III 1/6. XV 1. u. ff. Apostelg. VI 13. VII 49, bis VIII 3. IX 1/2. Gal. I 13/14.

Vergl. u. a. III. Mose XXVI 14/29.

V. Mose V 9. II. Sam. XXIV 1/15.

aber Jesus vollständig vom alten Testamente und liess es nur insoweit gelten, als es dem Evangelium der Liebe entsprach. Und mit dem gleichen Rechte, mit dem Stellen des alten Testamentes von den Christen auf Jesus gedeutet wurden, haben auch später die phrygischen Propheten Montanus, Maximilla und Priscilla die Weissagungen des neuen Testamentes auf sich bezogen. Recht vielseitig war man auch in den ersten 150 Jahren der Christenheit für die Trennung der Religion Jesu vom alten Testamente eingetreten.

Vergl. Holsten, das Ev. des Paulus S. 44. Vrgl. III. Mose XIX 18. 34. V. do. V 10. X 18/19 u. a.

Vergl. Zahn. Gesch. des neutest. Kanons. I, 15/19. Joh. XIV 16. 26 u. a. Harnack, Dogmengesch. I 191/192. 209. 212. 218. 228/230. 235. 240/242. II 443.

Der uns von Jesus geoffenbarte vollkommene Gott, dessen einzige religiöse Gebote die der Liebe und Wahrhaftigkeit sind, kann nicht so gedacht und gehandelt haben, wie es der im alten Testamente geschilderte Gott häufig getan haben soll. Mögen auch die zehn Gebote verständige Gesetze sein, wie es gewiss auch viele heidnische Gesetze sind, mögen auch schöne und erhabene Gedanken in manchen Teilen des alten Testamentes enthalten sein, wie sie sich auch in griechischen Werken reichlich vorfinden, so berechtigt dies noch lange nicht dazu, den im alten Testamente geschilderten unvollkommenen, wechselnden, häufig ungerechten und lieblosen Gott für den wirklichen Gott des Weltalls zu halten. Reine *Erdichtung* ist es, dass dieser Gott unter allen Menschen ein kleines Volk, das sich dazu der ihm angedichteten Gunst meist noch unwürdig zeigt, auserwählt und derart bevorzugt haben soll, dass zu seinen Gunsten die Gerechtigkeit und Liebe Gottes gegen andere Völker beeinträchtigt und häufig in das Gegenteil verwandelt worden seien. Reine Erdichtung ist es, dass der allweise Gott des Weltalls durch eine von ihm gegebene Gesetzgebung, wie das alte Testament sie enthält, sein auserwähltes Volk derart einem Priester-Regiment und einer von ihm beeinflussten religiösen Überlieferung unterworfen habe, dass dessen staatliche Zerrüttung, die geistige und materielle Bedrückung der Laien und eine weitgehende Verkommenheit des Volkes im Machtbereiche der Hierarchen die natürlichen Folgen davon sein mussten. *Ja, es entsteht die Frage, ob nach der Offenbarung Gottes durch Jesum und bei der heutigen Kenntnis von der Entstehung des alten Testamentes, in dem Glauben, Gott könne so gehandelt haben, wie viele*

Vergl. IV. Mose XXVIII-XXIX geg. I. Sam. XV 22. Psalm XL 7 Jes. I 11 Hosea VI 6 u. a II. Mose VII 3 X 1 u. f. XI 9/10. XIV 4. 17. u. f. III. Mose XXVI 6 8.
I. Mose XV 18/21.
II. „ III 19/23.
IV. „ XX 1/9.
XXV 1/3.
V. „ I 26. 32 35. 43 u. s. w.
Vrgl. u. a. Wellhausen, Prol. z. Gesch. Isr. (1895) S. 147/149. 428/429. II. Mose XIX 4/6. XX-XXXII 25. III. Mos. V. Mos. XVII 8/13. 18/19.
Schoeller, Theolog. Zeitsch. a. d. Schweiz 1896. S. 192/212.
Matth. XXIII 4. 13/23.
Vergl. Dahm, Entstehung d. a. T. 1897. Wellh., Prol. z. Gesch. Isr. (1895) S. 5 9. 56/60

146/148.310/314.321-326. 413/416. II.Kön. XXII-XXIII. II.Mos. III 17/22. XI2/10. II. Sa. XXIV 1/15. Luc. VI 35/37. Luc XXIII 34.

Stellen desselben es besagen, nicht geradezu eine Beleidigung Gottes enthalten ist?

Jesus, der stets im Sinne seines Vaters zu handeln bemüht war, hielt den Gedanken an äussere Strafe, um vergeben zu können, vollständig von sich fern; denn noch am Kreuze betete er: „Vater, vergib ihnen." Jesus offenbart uns den allwissenden Gott des Weltalls auch als den Gott der Liebe, dem die Notwendigkeit, äussere Strafen zu vollziehen, um Sünden vergeben zu können, vollständig fern liegt. Der Gott und Vater Jesu lässt seine Wohltaten Guten und Bösen, Gerechten und Ungerechten zukommen; er freut sich nach dem Gleichnisse vom verlornen Sohn über den heimkehrenden *reuigen* Sünder und verzeiht ihm ohne Sühngedanken. Als der reiche Jüngling Jesum fragte, was er zur Erlangung des ewigen Lebens tun solle, nannte Jesus ihm wohl aus der jüdischen Überlieferung die Gebote, die mit der Liebe und Wahrhaftigkeit zusammenfallen, aber irgend einen formulirten Glauben nannte er ihm nicht als den Weg zur Seligkeit. Viele Stellen der synoptischen Evangelien besagen aber, dass Jesus erklärt hat, die Seligkeit sei *lediglich* von der Liebe, vom Vergeben empfangenen Unrechtes und vom Nichtrichten abhängig. Insbesondere spricht das ursprüngliche Ev. Marcus (reichend bis XVI 8) dafür, dass die Darstellung, es sei der Glaube (mit oder ohne Beifügung der Taufe) ein Erfordernis zur Seligkeit, *nicht* der Verkündigung Jesu angehört. Nur die Liebe wird als dazu erforderlich bezeichnet. Mit der Liebe gegen Gott und die Mitbrüder ist aber notwendig verbunden der Schmerz über jedes gegen sie begangene Unrecht *oder die Reue darüber;* auch folgt notwendig aus ihr das Bestreben, jedes getane Unrecht soweit irgend möglich wieder gut zu machen und das eifrige Bestreben, gleiche oder ähnliche Handlungen in der Folge zu vermeiden. Ferner ergibt sich aus der Liebe die Geneigtheit, unsern Mitbrüdern die gegen uns verübten Vergehen zu vergeben. Und so sind es lediglich die Handlungen, *die sich aus der Liebe ergeben, die Jesus zur Seligkeit für erforderlich, aber auch für vollständig hinreichend hält.*

Matth. V. 3/10. 21/25. 38/48. (VI. 8/15. 26.) VI 8/15-26 VII 1/12. 21/29. XII 7. (Matth.) XVIII 10-14 21/35. XXII 36-40. Luc. XV etc.

Marc. X 17/21. Vergl. Römer XIII 8/10.

Matth. VI12/15. VII 1 2. XVIII 21/35.

Luc. VI 36/37 u. a.

Marc. IV 24. X 17-21. XI 25/26. XII 28/31.

Vergl. Harnack. Dogmengesch. I 57. (3.) 63/66.

Da bei dem Evangelium des Glaubens der Gehorsam gegen die den Glauben übermittelnden Geist-

lichen obenan gestellt wird, so zeigt schon diese Forderung einer Herrschaft der Geistlichen, dass jenes Evangelium nicht das Evangelium Jesu sein kann; denn Jesus verbot seinen Jüngern wiederholt das Streben nach Beherrschung der Völker. Noch deutlicher zeigt uns aber, dass das Evangelium des Glaubens nicht Jesu Evangelium der Liebe sein kann, der Umstand, dass jenes Evangelium natur- und erfahrungsgemäss stets Veranlassung gibt zu einem Fanatismus, der die Liebe schädigt und zu Hass und Verfolgungen führt. Dieser Fanatismus gegen Andersgläubige wird erzeugt und genährt durch die Geistlichkeit, welche die Glaubensgemeinschaft beherrscht, welche eifersüchtig gegen jede Beeinträchtigung dieser Beherrschung wacht und jede Mehrung derselben zu fördern sucht. *Für Jesus musste schon dieser im alten Testament wiederholt verherrlichte Fanatismus der Lieblosigkeit gegen Andersgläubige einen hinreichenden Grund zur vollständigen Emanzipation von ihm bilden.* (Wir wollen uns hier nur des Hinschlachtens der Baalspriester durch Elia erinnern.) *Umgekehrt müssen die monotheistischen Vertreter des Ev. des Glaubens sich gerade an's alte Testament anklammern; denn nur dadurch können sie in den heiligen Schriften eine anscheinende Rechtfertigung für den lieblosen religiösen Fanatismus gegen Andersgläubige finden.* Und dafür, dass dieser Fanatismus vom Ev. des Glaubens unzertrennlich ist, bringen sowohl die Conciliengeschichte, wie die Bullen der Päpste eine endlose Reihe von Beweisen. — Die synoptischen Evangelien liefern denn auch vielfache Bestätigung dafür, dass Jesus als Gebot der Religion nur Handlungen wollte, die aus Liebe erfolgen, und nicht solche, die aus einem formulirten Glauben sich ergeben. Ihm war der barmherzige Samariter lieber als der orthodoxe Priester oder Levite. Ferner hat das Ev. des Glaubens fast zu allen Zeiten dazu geführt, dass Menschen entweder Gott als Opfer dargebracht oder ihm zu Liebe hingeopfert wurden. Liebe und Wahrhaftigkeit behalten im Ev. des Glaubens wohl einen gewissen Wert; sie treten aber gegen den von der Kirche formulirten Glauben vollständig zurück. Jesu musste die Lehre fremd bleiben, dass der einfache Glaube an Verkündetes ein Mittel zur Seligkeit sei; er selbst musste ja gerade deshalb sterben,

Mark. X 42/43. Matth. XX 25/26. XXX II 8/10 u. a.

I. Könige XVIII 40.

Vergl. V. Schulze, Untergang d. griech.-röm. Heidentums II S. 160, 272/74, 291-95, 337. F. Böhringer, Die Kirche Christi I. Bd., III. Abt. 356/360.

Lukas X 30/37.

weil er an viele überlieferte religiöse Satzungen *nicht* glaubte und weil er den überlieferten Glauben an den unvollkommenen Judengott *nicht* teilte, sondern diesem Glauben *seine* Verkündigung entgegensetzte. Und ebensowenig, wie Jesus den unbedingten Glauben an die religiösen Überlieferungen der Vorfahren selbst betätigte, hat er ihn bei irgend jemandem gewünscht. Denn einem solchen Wunsche hätte es entsprochen, dass der Jude eben Jude und dass der Heide der religiösen Überlieferung seines Volkes ohne Rücksicht auf deren Beschaffenheit treu geblieben wäre. Dies wollte Jesus aber *nicht,* sondern im Gegenteil den ausgedehntesten Gebrauch der freien Vernunft in den religiösen Angelegenheiten. Er hat denn auch seine Lehre der vollständig freien Beurteilung preisgegeben und nur durch sie wollte er Gläubige gewinnen. Nicht geistige Absperrung zu Gunsten eines bestimmten Glaubens und nicht das Gebot eines solchen hat Jesus verordnet, sondern seine selbstlose tatkräftige Liebe schuf ohne Absperrung und Gebot bei den damaligen Christen den festen Glauben an ihn und an den von ihm verkündeten Vater und Gott der Liebe. Die Gebete, die er uns lehrte, und die von ihm verlangte Treue gegen die eigene Überzeugung ergaben schon den auf religiöser Selbständigkeit und auf Wahrhaftigkeit beruhenden Glauben, den Jesus bei den Christen wünscht und den er von ihnen beansprucht.

Matth. VI 5/15 XXVI 39. 42. Lucas XI 2/4. Matth. XXI 21/22. Mark. V 25/34. IX 14/29. X 46/52. XXI 23/24

Dem Willen Gottes (wie das im Gebete befestigte Gewissen ihn erkennen liess) folgend, ist Jesus am Kreuze gestorben. Dieser Tod stellt den Gegensatz zwischen Judentum und Christentum in's hellste Licht: die Vertreter des erstern lassen den Vertreter des letztern an's Kreuz nageln und sie handeln dabei entsprechend den Gesetzen, welche die Juden als von ihrem Gotte selbst gegeben ansehen. Wir sehen in diesem Ereignisse aber die grösste Verherrlichung des einzig dastehenden Wesens, das in Gehorsam gegen Gott und in unendlicher Liebe zu den Menschen zu deren Wohl und zu ihrer geistigen Befreiung in den Tod gegangen ist.

Aus alledem zeigt sich also, dass das Evangelium des Glaubens nicht von Jesus herstammen kann. Die früher (S. 121) erwähnte Alternative findet also

ihre Erledigung durch die Tatsache, dass Jesus für das Evangelium der Liebe und der Wahrhaftigkeit gestorben ist. Damit geht die von ihm eingeleitete Erlösung der Menschheit von aller religiösen Beherrschung, die *diesem* Ev. Jesu widerspricht, Hand in Hand. Das Hinscheiden Jesu am Kreuze für die *Befreiung der Einzelgewissen von der Beherrschung durch religiöse Autoritäten oder Überlieferungen und für die Erhebung der persönlichen Wahrhaftigkeit* ***über*** *jede angeblich durch göttliche Offenbarung verkündete objektive Wahrheit* ist eine derart grosse Tat, dass die Weltgeschichte keine grössere zu verzeichnen vermag. Die so von Jesus besiegelte und von ihm durch Tat und Wort gestiftete Religion ist die ideale und die allein für alle Zeiten wahre Religion. Denn sie führt uns zur Gotteskindschaft und zur Gottergebenheit, indem sie lehrt, der *Eine* allmächtige, allwissende und vollkommene *Gott sei zugleich auch unser liebender Vater, der die Liebe zum höchsten religiösen Gebote eingesetzt habe und der im Einklange hiermit in dem Masse, in dem wir Liebe üben und in Liebe unsern Schuldnern vergeben, auch uns die Sünde vergeben werde.* Auch hemmt auf keinem wissenschaftlichen Gebiete diese Religion Jesu die Forschung oder den Fortschritt. Sie bildet *keine* Gesetzgebung, der viele und weite Kreise sich unterwerfen müssten. Sie erkennt eine gewisse Scheidung zwischen Politik und Religion an und bereitet der Ausbildung des Staatsorganismus *kein* Hindernis; vielmehr veredelt sie dessen Aufgaben und unterstützt deren Lösung durch die religiös-freien und vollständig selbständigen christlichen Gemeinden, die unbeschadet ihrer Selbständigkeit gerne zu allem Guten zusammen wirken werden. *So führt die von Christus durch Tat und Wort überlieferte Religion zur möglichsten Vervollkommnung der Menschen und ihrer Verhältnisse auf Erden.*

(Schluss folgt.)

Vergl. auch Hollmann, die Bedeutung des Todes Jesu (1901) S. (88. 114/119) 158-159.

Vergl. Hollmann, d. Bedeutung d. Todes Jesu (1901) S. 3?.

Bücherschau

Zur Erinnerung an Pfarrer J. Balmer sel. Predigten, Aufsätze und Vorträge auf Wunsch zusammengestellt und herausgegeben von Th. Balmer, Pfarrer. Mit Porträt in Lichtdruck. Basel, C. F. Lendorff. 1901. 224 S. Preis Fr. 5. 40.

Unter obigem Titel hat der Bruder des Entschlafenen eine schöne und sehr

lesenswerte Sammlung von theolog. Arbeiten desselben zusammengestellt. Es sei einem der zahlreichen Freunde des Verewigten vergönnt, die werten Leser der „Schweiz. theolog. Zeitschrift“ auf diese beachtenswerte Publikation aufmerksam zu machen und sie zum Lesen derselben einzuladen.

J. Balmer sel., nach einander Pfarrer in Waldenburg, Bärentsweil und am Diakonissenhaus in Riehen, war unter uns Schweizer Pfarrern anerkanntermassen einer der fähigsten und tüchtigsten Köpfe, hervorragend begabt für wissenschaftliche Arbeit, dabei ein Seelsorger von grosser Treue und ein Charakter von seltener Bescheidenheit und Liebenswürdigkeit. Mit Fug und Recht durfte deshalb diese Sammlung seiner Aufsätze aus seinem Nachlass herausgegeben werden, damit er noch länger unter uns fortlebe, die wir ihn gekannt und geliebt haben.

Nach einer kurzen Übersicht über seinen Lebensgang folgt zunächst eine Auswahl von 3 Predigten, die durch gediegene Auslegung und Anwendung des Textes und die Schlichtheit und Wärme der Sprache sich auszeichnen. Den meisten Raum aber nehmen wie billig die Aufsätze und Vorträge ein. Eine Reihe derselben sind im Laufe der Jahre im „Kirchenblatt für die reformirte Schweiz“ erschienen. So gleich der erste: „Die Eschatologie in Biedermanns Dogmatik“, eine aufsehenerregende Arbeit, welche die Unhaltbarkeit des Standpunktes von Biedermann in der Unsterblichkeitsfrage und das gute Recht der Christenhoffnug auf eine persönliche Fortdauer des Lebens in der Vollendung nachzuweisen sucht. — Ein Vortrag über Thomas a Kempis und sein Büchlein von der Nachfolge Christi führt uns in die Welt der mittelalterlichen deutschen Mystik ein, ein Gebiet, in welches der Verfasser sich seinerzeit mit Vorliebe versenkt hat. — Über „die Bedeutung des Persönlichen in der christlichen Religion“ sprach derselbe als Referent in der Zürcher Synode 1890. In diesem Vortrag erkennen wir den gewissenhaften, ernsten Seelsorger, dem es daran liegt, so viel als möglich den religiösen Bedürfnissen jeder einzelnen nach Gottes Bild geschaffenen Menschenseele in der christlichen Gemeinde ihr Recht werden zu lassen, gegenüber einer Tendenz, die allzu ausschliesslich das Gewicht auf die Gemeinde als Ganzes legen möchte (Ritschl). — „Zur Erkenntnis Christi“ betitelt sich eine Arbeit, in welcher gegenüber solchen Auffassungen und Lehren über die Person des Erlösers, welche als irrtümlich und irreführend erscheinen, Stellung genommen wird auf Grund seines durch die Jünger überlieferten Selbstzeugnisses. — Den Höhepunkt des ganzen Werkes bildet aber nach meinem Dafürhalten das Referat am schweizerischen Predigerfeste in Liestal 1896: „Die Christenhoffnung nach ihrem Wesen und Grund“, ein Vortrag, der in vielen Kreisen dankbare Aufnahme und freudige Zustimmung gefunden. Der schwierige Gegenstand wird mit einer Umsicht, Gründlichkeit und Klarheit besprochen, die wahrhaft bewundernswert ist. Er dürfte sehr geeignet sein, denen, die sich ernsthaft mit diesen Fragen über die Zukunft des Reiches Gottes beschäftigen, und aus dem verwirrenden Vielerlei der Meinungen keinen Ausweg finden, z. B. auch Studirenden der Theologie, als Führer zu dienen, der ihnen zeigt, auf was es für den christlichen Glauben und für unser Leben vor Allem aus ankommt.

Der Herausgeber hat sich ferner in verdienstlicher Weise die Mühe genommen, eine kurze Übersicht und Charakteristik sowol der vorher abgedruckten als der nicht aufgenommenen Arbeiten des sel. Verfassers zu geben. Dieser Kommentar wird jedem Leser willkommen sein.

Den Schluss des Buches bilden einige Aphorismen und Gedichte des Entschlafenen und zwei poetische Nachrufe von befreundeter Hand.

So führt uns dasselbe in ein bei aller Kürze doch ungemein reiches Leben u. Schaffen hinein und macht das Bild des leider so früh entschlafenen Freundes von neuem wieder unter uns lebendig. Aber auch wer den Heimgegangenen nicht gekannt hat, wird mit Befriedigung Notiz nehmen von dem, was dieser begabte und beredte Zeuge der christlichen Wahrheit seinen Zeitgenossen dargeboten hat.

W.

Der Berner Jetzerprozess in neuer Beleuchtung nebst Mitteilungen aus den noch ungedruckten Akten

von Prof. *R. Steck.*

(Fortsetzung.)

Nachdem der Verteidiger Heintzmann diese Sätze aufgestellt und schriftlich eingereicht hatte, verlangte er, zum Beweis derselben zugelassen zu werden. Aber das war nicht die Meinung des Gerichts. Durch einen „Unterspruch" verwarf es vielmehr diese Artikel als untauglich „quoniam supradicti articuli inculpationes, suspiciones, diffamationes et rumores populi in ipsos quatuor fratres inquisitos resultantes sufficienter elidere non videntur." Der Ankläger, Löubli, beantragte nun die Fortführung des Verfahrens und zwar durch Anwendung der Tortur. Das Gericht beschloss auch demgemäss, mit der Motivirung, das bisher durch den Prozess Ermittelte komme der Wahrheit so nahe, dass nichts mehr fehle, als der Angeklagten eigenes Bekenntnis.[1]) Dieses sei aber auf dem Wege der peinlichen Frage herbeizuschaffen.

Hiegegen erhob sich nun der Provincial Peter Siber, indem er beantragte, zuerst den Verteidiger seine Sätze beweisen zu lassen. Dieser Antrag wurde verworfen, und da nach Inhalt des päpstlichen Breve's die beiden andern Richter über den Widerspruch des Provincials hinwegschreiten konnten, so nahm das Verfahren seinen Fortgang. Von da an wird in den Akten der Provincial unter den Richtern nicht mehr genannt, nach Anshelm (145) hiessen ihn die beiden andern am 23. August sogar abtreten „als verdacht und zur frag hinderlich." Er ging dann nach Constanz und starb bald darauf. Anshelm (149) hält ihm den Nachruf: „was ein treffenlicher, von lib und kunst wolgestalter man gewesen." Als Beistand der Angeklagten blieben

[1]) Judicia sunt adeo facto propinqua ut nichil aliud restet nisi eorundem inquisitorum propria confessio. Akten III Fol. 97 f. — Auch hier tritt der Charakter des Processes als Hexenprocess hervor. Bei einem solchen war das Geständnis der Angeklagten absolut erforderlich, konnte aber auf jede Weise, namentlich durch die Tortur, herbeigeführt werden.

ihnen nur noch der Vicar Paulus Hug und die Verteidiger Heintzmann und Jacob, die aber nach Lage der Sachen auch nichts mehr ausrichten konnten.

Der Gerichtsbeschluss, statt der Anhörung des Verteidigers zunächst mit der Tortur vorzugehen, muss als die dritte und entscheidende Wendung im Gang des Processes bezeichnet werden. Von da an war das Resultat vorauszusehen, die Verurteilung der Angeklagten unvermeidlich. Denn dass man durch die Tortur schliesslich alles Gewünschte aus den Unglücklichen herauspressen könne, liess sich voraussehen. Erklärten doch die Richter dem zuerst gefolterten Lesemeister Stephanus, als er nicht gleich bekennen wollte, er müsse „de die in diem et hora in horam ad puram facti veritatem confitendum ... torturas subeundum, donec veritas ab ore ejus eruatur.“ [1]) Was aber die Wahrheit in dieser Sache sei, glaubten die Richter nach dem bisherigen sicher zu wissen: die volle Schuld der Angeklagten. Die angewandte Folter ist zwar anscheinend keine der ärgsten Methoden, der Delinquent wurde an den auf dem Rücken zusammengebundenen Händen an einem Seil in die Höhe gezogen und da eine Weile hängen gelassen. Half das nicht, so hängte man ihm einen oder auch mehrere Steine an die Füsse. Es sollte ja dabei, wie Anshelm (142) sagt: „inen kein glid gelämpt, kein plut vergossen, kein hut verletzt und nütset tötlichs zugefügt werden.“ Dennoch müssen die Qualen des ausgereckten Körpers so arge gewesen sein, dass die Richter und Zeugen sich vielmehr wunderten, als die Angeklagten sie zuerst aushielten, ohne Geständnisse zu machen. „Es gab ein gross Verwundern, dass ir keiner nütset verjach, so weich erzogne lüt, wie besunder der lesmeister war.“ [2]) Schliesslich aber liess die Widerstandskraft doch nach und man bekam heraus, was man zu hören wünschte, nämlich die Bestätigung der Aussagen Jetzer's von dem Betrug, den die vier Väter mit ihm gespielt hätten. Diese Aussagen waren den Angeklagten schon früher bekannt geworden [3]) und auch die kurz zuvor noch gemachten, immer mehr in's Einzelne gehenden, werden ihnen kaum vorenthalten worden sein. So hatten sie denn nur diese Dinge zu bestätigen und zur Befriedigung der Richter hier und da noch etwas Neues im gleichen Sinne hinzuzufügen. Immerhin war das eine schwere Aufgabe, und man begreift, dass der Prior Vatter, der sich überhaupt als der tapferste von den Vieren erzeigte, einmal, als er auch noch bekennen sollte, er habe Gott verleugnet und sich dem Teufel

[1]) Akten, f. 101. Deutsch bei Anshelm 143.
[2]) Anshelm 143.
[3]) Defensorium III. 7—9.

ergeben „submurmurando ad partem dicebat: ach, quid dicam! si non dixero, torquebor, si autem dixero, opus est ut fingam et mentiar.“ [1]) Da aber wurde noch ein Mittel angewandt, das nun zum Ziele führte, nämlich die herzerschütternde Beredsamkeit des Bischofs Schinner von Sitten. Die Rede, die er bei dieser Gelegenheit an den Prior gehalten hat, ist ein wahres Muster von geistlichem Zuspruch. Nicht nur hat sie Anshelm wörtlich aufgenommen, sondern auch der spätere Chronist Stettler hat am Rande des Aktenstückes dabei ein Zeichen gemacht und die Bemerkung gesetzt: ernstliche Red des Bischofs von Sitten an den Prior. Der Bischof hielt da dem Angeklagten vor, wie er in dem Erlebten die allmächtige Hand Gottes erkennen solle, der die Wahrheit an den Tag zu bringen beschlossen habe. Warum er sich schäme, seine Schuld zu bekennen? Haben doch die heiligen Apostel, als sie vor den hohen Rat in Jerusalem gestellt wurden, sich gefreut, unschuldig um des Namens Jesu willen Schmach zu leiden. Und der heilige Sylvanus, ein Jünger des heiligen Hieronymus, der unschuldig des Ehebruchs beschuldigt wurde, weil der Teufel in seiner Gestalt in die Schlafkammer einer ehrbaren Frau gegangen war, hat er nicht viel Unrechts und Gewalts geduldig gelitten und sich mehr gefreut, unschuldig zu leiden, als sich nur mit einem Worte zu entschuldigen? Warum wollt denn ihr, der ihr aller Laster voll seid, um eure grosse Schuld nicht willig leiden? u. s. w.“ Das wirkte, der Prior fiel auf die Kniee nieder und versprach, alles zu bekennen. So kam denn zu Tage, dass Jetzer ohne sein Wissen und seinen Willen von den Vätern so schmählich betrogen worden sei und dass sie das Alles gethan hätten, um ihrer Lehre von der Empfängnis der Maria in der Erbsünde wieder die Oberhand zu verschaffen.

Die Folterverhöre dauerten vom 19. August mit Unterbrechungen bis zum 5. September. Nun konnte das Gericht seinen Spruch fällen. Zwar hatten die Angeklagten, mit Beistand ihres Verteidigers, von vornherein erklärt, wenn sie aus grosser Marter etwas bekennen würden, das ihnen schädlich sei, so solle es ganz ungültig sein und nach Schluss der Verhöre wiederholten sie diese Erklärung und der Verteidiger erklärte die ganze Verhandlung für null und nichtig. Aber das konnte so wenig mehr helfen, wie alle früheren Einsprachen der Verteidigung. Die Richter erklärten den Prozess für abgeschlossen, doch wollten sie

[1]) Akten III, fol. 149. Anshelm 145: „Ach, was sol ich sagen? Sag ich nit, so wird ich gemartert; sag ich aber, so muss ich's erdenken und liegen.“

die Verkündigung des Urteils noch aufschieben, bis der Papst von den Verhandlungen unterrichtet worden sei. So wurde die Sache auf's Neue nach Rom gezogen.

Diesmal sandte Bern den andern der beiden Glaubensprocuratoren, den Kilchherrn von Spiez, Konrad Wymann, an den Papst. Ein Schreiben an seine Heiligkeit vom 24. September und mehrere Empfehlungsbriefe an einflussreiche Männer in Rom sollten seinem Verlangen um strenge Bestrafung der Schuldigen Nachdruck verleihen. Der Rat von Bern drohte sogar, wenn die Strafe zu mild ausfalle, so könne er für Unruhen in der Bürgerschaft nicht stehen und verlangte, dass der Predigerorden von Bern wegziehen solle. Schon waren die bereits früher mit Beschlag belegten Güter und Kostbarkeiten des Klosters am 7. September in Verwahrung des Rats genommen und dem Kloster aufgegeben worden, die Zahl der Mönche zu vermindern, da „von ir sachen wägen sust genug costens täglich sîe erwachsen.“ [1])

Konrad Wymann weilte in Rom vom 26. October 1508 bis im März 1509.[2]) Er betrieb seine Sache mit grossem Eifer, hatte aber starken Widerstand von Seiten des mächtigen Predigerordens zu überwinden. In seinen Briefen an den Rat in Bern kann er nicht genug von diesen Schwierigkeiten reden. Die Dominikaner bestritten auch in Rom die Rechtmässigkeit des geführten Prozesses, man habe die Rechtsformen vielfältig verletzt, der Verteidigung das Wort abgeschnitten u. s. w. Paulus Hug und einige Väter aus dem Berner Kloster wirkten auch in Rom für ihre Ordensbrüder, wollten „ir lib und leben für sie setzen, dass den gefangenen gewalt und unrecht beschechen sig.“ Julius II. zeigte sich den Bernern zwar günstig gesinnt, wie ja denn die politischen Pläne, mit denen er sich trug — Krieg gegen Venedig — ihm alles Entgegenkommen rätlich machten, aber er fand doch die Sache so gross und schwer, dass er es vorzog, eine neue Verhandlung einzuleiten. Mit derselben betraute er den Bischof von Castelli, *Achilles de Grassis*, von Bologna, einen mit dem geistlichen Recht wohlvertrauten Mann. Anshelm charakterisirt ihn kurz und treffend: „ein hochgelerter, treffenlicher man, erfaren und guts alters, brucht zereden helfenbeinin zaen, nachher ein fürnemer cardinal und, wie man sagt, von siner sünen und kinden wegen nit babst worden; das den münchen

[1]) Archiv 230.
[2]) Archiv 238—248, Anshelm 152 f.

wol kam, dan er sprach, auch vorm bischof von Losan: le freres toti quanti sunt pultroni et ecclesiae sanctae devoratores.“ [1])

Der neue Gerichtshof constituirte sich in Bern am 2. Mai 1509. Neben Achilles de Grassis sassen wieder als Richter die beiden Bischöfe von Lausanne und von Sitten mit ihrem rechtsgelehrten Personal. Als Glaubensprocuratoren fungirten wie früher Ludwig Löubli und Konrad Wymann. Von Verteidigern war jetzt nicht mehr die Rede. Zwar verlangte das Kloster, an dessen Spitze nun der neue Prior, Johannes Ortnant, stand, dass dem Paulus Hug von Ulm sicheres Geleit gegeben werde, damit er nach Bern kommen und am Prozesse teilnehmen könne, wozu er sich auch erbot.[2]) Aber es wurde ihm kein ordentlicher Geleitsbrief ausgestellt, so dass er auf die Reise verzichtete. Die Angeklagten selbst begehrten dann, dass ihre Beiständer, ausser Hug noch Heintzmann und Jacob, ihnen wieder bewilligt würden, aber ebenso vergeblich. So gestaltete sich die Revision des Prozesses zu einem noch oberflächlicheren Verfahren, als es die frühere Verhandlung gewesen war. Man war eben durchaus von der Ueberzeugung durchdrungen, dass die Schuld bewiesen sei und die Täter nur Ausflüchte suchten. Die Widerstandskraft der Angeklagten war in der Tat gebrochen. Nur der Subprior erklärte sich noch für unschuldig: was die Väter und Jetzer gefehlt hätten, das wüssten sie selber besser, was ihn betreffe, so sei er ganz unschuldig. Aber es genügte wieder an der ernstlichen Zurede der Bischöfe von Lausanne und von Sitten, dass er auf die Kniee fiel und sich schuldig bekannte, wie es in seinem Prozess aufgeschrieben sei. So ging die Verhandlung rasch vorwärts. Es wurden wieder einige Zeugen verhört, zum Teil die früheren, zum Teil neue, die aber nur bestätigten, was bereits bekannt war.

Nach Schluss des Zeugenverhörs fand nun auch — nun erst — eine Lokalinspektion im Kloster statt, bei welcher Vieles verändert, Einiges aber noch im beschriebenen Zustand vorgefunden wurde. Der Bischof de Grassis überzeugte sich von dem Vorhandensein der roten Hostie und der himmlischen Kerze, die auch probirt wurde, er beschaute das Marienbild, das geweint

[1]) Anshelm 153 f. — Achilles de Grassis war schon 1507 vom Papste mit den Akten des Processes gegen die Bentivogli in Bologna wegen Vergiftungsversuch gegen den Papst zum König von Frankreich gesandt worden. Julius II. erhob ihn am 10. März 1511 zum Cardinal, er wird wohl der Bruder des päpstlichen Ceremonienmeisters Paris de Grassis gewesen sein, dessen Diarium über das Leben des grossen Kirchenfürsten so genaue Auskunft gibt, vgl. Pastor, Gesch. d. Päpste III. 589. 618.

[2]) Archiv 284. Anshelm 155, 156.

haben sollte, Jetzer's Stüble mit den Glasfenstern und seine Zelle mit den Fensterladen, die Gucklöcher dagegen waren verschwunden und die Siegel mit den Kreuzen hatte Paulus Hug verbrannt. Zuletzt fand nun noch vor dem versammelten Gericht ein feierlicher Aufmarsch der höchsten Würdenträger des Staates statt, mit dem Schultheissen von Scharnachthal an der Spitze. Die Herren bezeugten die grosse Wichtigkeit, die dieser Handel für den bernischen Staat gewonnen habe, so dass aus demselben leicht hätte grosse Unruhe entstehen können, wenn nicht der Bischof von Lausanne durch sein rechtzeitiges Einschreiten das Schlimmste verhütet hätte. Nachdem nun so auch die politische Seite der Sache noch zum Ausdruck gekommen war, beantragte der Ankläger Löubli das Urteil. Es wurde auf den 23. Mai angesetzt.

Sein Inhalt war vorauszusehen. Ueber jeden einzelnen der Väter wurde von den drei Richtern Degradation und Uebergabe an die weltliche Obrigkeit erkannt. Die präzise Motivirung, die nachher öffentlich angeschlagen wurde, hat *Murner* aufbewahrt[1]): primo: quia Deum abnegaverunt, secundo: venerabile sacramentum corporis et sanguinis Domini nostri Jesus Christi rubricarunt et depinxerunt, tertio: quod imaginem virginis gloriosae plorantem finxerunt, quarto: quod vulneribus redemptionis nostrae illudentes fratrem quinque vulneribus insigniverunt! Die Vollstreckung des Urteils folgte dem Spruch auf dem Fusse. Auf dem Gerichtsplatz an der Kreuzgasse war ein Gerüst aufgeschlagen, auf dem das geistliche Gericht und Vertreter der weltlichen Obrigkeit Platz nahmen. Die Verurteilten wurden, zuerst der Prior, dann die drei andern, vom nahen Zunfthause zum Narren- oder Distelzwang her in vollem Ornat, „wie der Priester über altar gat", vor die Richter geführt, dann nahm der Bischof von Castelli dem Vorgeführten ein Stück des Ornates nach dem andern ab, stiess ihn mit dem Fusse von sich und übergab ihn dem weltlichen Arm „mit hüpscher fürpit im namen der barmherzigen mueter, der heiligen kilchen, die niemand tödet und allen gnad begerenden verzüecht, im, so ver das recht erliden mag, barmherzigkeit ze bewisen."[2]) Dann wurden sie in's Gefängnis zurückgeführt.

---

[1]) Bei Hottinger, l. c. 410. — Der Anhang zum Defensorium nennt ebenfalls vier Punkte: veneficium, idolatria, haeresis, abnegatio Dei (IV. 6). Die Motivirung in den Akten ist weitschweifig und unklar, sie nennt ebenfalls haeresis, veneficium, idolatria, abnegatio dei et daemonum invocatio. Deutsch gibt sie Anshelm 160.

[2]) Anshelm 162, über den Sinn dieser Fürbitte vgl. Hoensbroech, das Papsttum in seiner sozial-kulturellen Wirksamkeit, 1900, I 176 ff.

Nun war noch über Jetzer das Urteil zu fällen. Es wurde ihm am 24. Mai verkündet und gleicht mehr einer Strafpredigt als einem Rechtsspruch. Der Gang des Prozesses hatte ja darauf hinausgeführt, dass Jetzer an allem Betrug unschuldig und nur das Opfer der vier Väter gewesen sei. Dennoch konnten die Richter den Eindruck, den sein Gebaren gemacht hatte, nicht ganz verwinden. So sagten sie ihm denn, er sei nun zu einem verlumpten, falschen Mann und zu einer Fabel und gemeinen Gassenred geworden, so dass er ohne grosse Aergernis in deutschen Landen nicht mehr wohnen möge,[1]) weshalb er aus allen deutschen Landen auf ewig vertrieben und verbannt sein solle. Vorher solle er noch einen Tag lang, mit einer papierenen Inful geschmückt, durch die Stadt geführt und vor dem Rathaus an den Pranger gestellt werden. Mit diesem Urteilsspruch wusste der Rat nichts rechtes anzufangen. War Jetzer wirklich unschuldig, wie die Richter annahmen, warum dann die Strafe? War er schuldig, so war sie viel zu leicht. Der Rat teilte sich in zwei Meinungen. Die eine wollte kurzen Prozess machen. Aus Jetzer sollten zwei Stücke gemacht und diese zu den Vätern in's Feuer geworfen werden. Aber eine besonnene Stimme bemerkte, man habe bald Leute getötet, könne sie aber nicht wieder lebendig machen. Jetzer sei von den Bischöfen nicht für schuldig erklärt worden. So behielt man ihn vorläufig im Gefängnis und hütete ihn so gut, dass er am 25. Juli desselben Jahres mit Hülfe seiner Mutter[2]) in Frauenkleidung entweichen konnte. Er verbarg sich drei Tage im Barfüsserkloster, wo ihn die Franziskaner, wie es scheint, bereitwillig aufnahmen. Hatte er doch für die Lehre von der unbefleckten Empfängnis gelitten! Nachher gelangte er aus der Stadt, hielt sich acht Wochen lang in einer Scheuer, bei zweien Schwestern verborgen und floh endlich ausser Landes. Er blieb in Zurzach, seiner Heimat, nahm dort ein Weib, wurde später in Baden wieder ergriffen, aber die Berner verzichteten, der Kosten wegen, auf seine Auslieferung. Er lebte nicht mehr lange.

---

[1]) So Anshelm 163 nach den Akten, die sagen: quod multipliciter in famam ac fabulam vulgaris sermonis populi reductus sis ut sine scandalo in partibus germanicis morare et residenciam facere non possis.

[2]) Die, wie es scheint, nach Bern gezogen war. Sein Vater war schon früher gestorben, wie aus seiner Aussage (391) hervorgeht, dass er in Zurzach 9 Ellen Dämast gekauft habe für ein Messgewand, das der Mutter Gottes in Pflasterbach verehrt werden sollte für das Seelenheil seines Vaters. Pflasterbach war damals ein vielbesuchter Wallfahrtsort im Kanton Zürich, zwischen Regensberg und Steinmaur gelegen, wonach die Anmerkung des Herausgebers von Anshelm 52[2], es sei vielleicht ein erfundener Spottname, zu berichtigen ist, s. Leu, helvetisches Lexikon XIV, 516.

Das Urteil über die vier Väter hatte der Rat bald gefunden. Nach dem Spruch der geistlichen Richter waren sie eines Verbrechens schuldig erklärt worden, das nur durch das Feuer rein gebrannt werden konnte. Die Strafe des Feuertodes hatte der Berner Rat schon von vornherein als die allein angemessene erklärt.[1]) So wurde denn ohne Weiteres in diesem Sinne beschlossen und die Hinrichtung auf Donnerstag nach Pfingsten, den 31. Mai, festgesetzt. Sie fand unter grossem Zulauf des Volkes statt auf der Schwellenmatte, einer kleinen Halbinsel der Aare im Süden vor der Stadt. Die furchtbare Strafe wurde durch ungünstige Umstände noch verschärft. Der Henker hatte je zwei der Verurteilten, mit dem Rücken gegeneinander an den Pfahl gebunden, auf kleine Scheiterhaufen gesetzt. Da ein starker Wind wehte, so trieb dieser die Flammen von den Körpern weg, so dass den Unglücklichen die Beine verbrannten, ehe das Feuer zum Haupte kam. Alles Volk tobte über den Henker, der in Angst zusprang und mit Werfen und Schlagen von Scheitern die Qualen der Verurteilten abzukürzen suchte. Gleichen Tages noch wurde ihm sein Dienst gekündet. Der päpstliche Richter aber, der vom Turme der Stiftsprobstei zusah, sagte: ihnen geschieht ganz recht, sie hätten noch grösseres verdient!

So endete dieses grausige Schauspiel. Die vier Dominikaner büssten die Schuld, deren Bekenntnis ihnen die Folter abgepresst hatte, mit einem schrecklichen Tode und ihr Kloster in Bern musste noch lange schwer an diesem Urteil tragen.

Der Prozess hatte natürlich mit den Reisen der Abgesandten nach Rom, der Bischöfe nach Bern u. s. w. dem Rat grosse Kosten verursacht, die er im Jahre 1511 auf ungefähr 5000 Gulden anschlug.[2]) Anshelm redet gar von 8000.[3]) Bern suchte nun diesen Kosten wieder einzukommen und forderte ihre Erstattung von der ganzen oberdeutschen Provinz des Dominikanerordens, da es unbillig sei, hiezu die von frommen Vorfahren gestifteten Einkünfte des Berner Klosters allein in Anspruch zu nehmen. Die Forderung wurde mit aller der Zähigkeit, die man in solchen Dingen zu entwickeln pflegte, bis in's Jahr 1514 hinein geltend gemacht, aber schliesslich erwehrten sich doch die Dominikaner, mit Hülfe des Papstes, dieser Ansprüche und das Berner Kloster

[1]) Bern an Probst von Diesbach und Hauptmann von Silinen in Rom, den 24. September 1508 (Archiv 233): „zu verhelfen, darmit die berürten gefangenen brediger hie in unser stat unabgefürt bliben und mit dem für und nach irem verdienen werden hingericht." Es war die gewohnte Strafe der Ketzer und Hexenmeister.

[2]) Archiv 317.

[3]) Anshelm 167, ebenso der Rat 1524. Stürler, Quellen 116.

musste allein, durch Verminderung der Zahl der Conventualen und grosse Sparsamkeit, nach und nach die Summe abtragen.[1]) Es kam dann die Reformation und es ist vielleicht nicht ganz zufällig und ohne Zusammenhang mit diesen Dingen gewesen, dass von den Predigermönchen nicht weniger als 8 auf einmal, Prior und Subprior an der Spitze, die Berner Disputation unterschrieben.

Die Schuld der vier verbrannten Väter schien nun festgestellt und gesühnt. Ob sie eine wirkliche war oder nur eine solche, die der Aberglaube der Zeit und das Vorurteil der Richter und des Volkes ihnen aufbürdete und ob sie so gross war, wie sie angenommen wurde, das verdient nun noch eine unbefangenere Untersuchung, als die Zeitgenossen sie damals vorzunehmen im Stande waren.

VI. Die Schuldfrage.

Nach dem Ausgang des Gerichtsverfahrens gegen die vier Dominikanermönche war man allgemein von ihrer Schuld überzeugt. Hatten sie doch diese schliesslich selber eingestanden. Die Stimmen, die unmittelbar nachher laut wurden, dass sie doch unschuldig sein könnten, verstummten. Die Kirchengeschichte stellte die Vorgänge durchweg nach Valerius Anshelm und Thomas Murner dar und Niemand hegte mehr an der wesentlichen Richtigkeit dieser Auffassung den geringsten Zweifel. Die vier Väter als abgefeimte Betrüger, Jetzer als ihr unschuldiges Opfer, der schlau ersonnene Plan der Dominikaner endlich doch entdeckt und zu Nichte gemacht, das waren die Eindrücke, die Jeder empfing, der von diesem weltberühmten theologischen Criminalfall nähere Kenntnis nahm.

Als der sachkundige, mit theologischer Bildung ausgerüstete Bibliothekar *Georg Rettig* im Jahre 1884 mit der Veröffentlichung der Prozessakten begann, da hatte er nichts anderes im Auge, als das historische Quellenmaterial dieses Rechtshandels allgemein zugänglich zu machen. Allein, je mehr er in den Stoff eindrang, desto stärker wurde in ihm die Empfindung, dass die bisherige Auffassung wenigstens in *einem* Stücke einer Correctur bedürfe, darin nämlich, dass auch *Jetzer* ein gewisses Mass von Schuld zuzuschreiben sei. Das ganze Verhalten dieses Bruders, die zahlreichen Widersprüche in seinen Aussagen, seine notorische Lügen-

[1]) Archiv 290—335 ist diese ganze Correspondenz abgedruckt.

haftigkeit, sein bedenkliches Vorleben, die unwahrscheinlichen, zum Teil geradezu unmöglichen Angaben, die er machte, liessen ihn als ein „moralisch ganz verkommenes Subjekt“ [1]) erscheinen, dessen Behauptungen durchweg mit grossem Misstrauen aufgenommen werden müssen. Von drei der von Jetzer erzählten Wundererscheinungen glaubte Rettig mit Bestimmtheit sagen zu können, dass sie blosse Erfindungen seien: die des heiligen Bernhard, wo der Prior aus Jetzers Zelle durch das Fenster in die seinige hinübergeklettert sein soll, die der Maria im Begleit der heiligen Katharina von Siena und die der gekrönten Maria auf dem Kirchenlettner. Auch die Misshandlungen und Vergiftungsversuche, die Jetzer von den Vätern erlitten haben will, galten ihm als verdächtig und so noch Manches in der hergebrachten Darstellung. Danach stände nun die Sache so, dass die Schuld auf die Väter und Jetzer zu verteilen wäre, diese hätten mit den Betrügereien angefangen und jener es ihnen dann mit gleicher Münze und noch gröber heimgezahlt.

Diese Anschauung ist zwar möglich, macht aber die ganze Sache recht undurchsichtig und wenn doch von Jetzer's eidlichen Aussagen so viele in Zweifel gezogen werden müssen, warum sollen dann die andern noch glaubwürdig sein? Es war begreiflich, dass der halbe Schritt, den Rettig getan hatte, von einem schärferen, an die Tradition nicht so gebundenen Kritiker ganz zu Ende getan wurde. Dieser schärfere Kritiker kam in Dr. *Paulus,* von dessen Schrift wir ausgegangen sind. Er zog einfach aus den gegebenen Prämissen die Consequenzen und er konnte dies namentlich tun mit Hülfe der Quelle, die lange unbeachtet und auch Rettig unbekannt geblieben war, nämlich des *Defensoriums,* das die Darstellung von Augenzeugen, allerdings von solchen, die persönlich stark beteiligt waren, in ihrer ursprünglichen Frische darbietet. Auf Grund dieses Documents untersuchte Paulus die ganze Frage auf's Neue und fand die Lösung in der Annahme, dass der eigentliche Schuldige in Jetzer zu erkennen sei, während die zu einem so schaudervollen Tode verurteilten Mönche keiner andern Schuld zu zeihen seien, als der einer gar zu grossen Leichtgläubigkeit und Einfalt. Sein Hauptbeweismittel waren die Aussagen Jetzer's selbst, die in ihrem charakteristischen Wechsel die Genesis der falschen Auffassung des Vorgangs noch deutlich erkennen liessen. Dass Paulus dieses Resultat in so gedrängter, bei aller Kürze doch kein wesentliches

[1]) Rettig, im Archiv 192. vgl. auch den Artikel Hans Jetzer, den Rettig zu der Sammlung bernischer Biographien, I, 330—339, 1884 beisteuerte.

Moment der Frage ausser Acht lassender Weise darzustellen vermochte, stempelt seine Broschüre zu einem kleinen historischen Meisterwerk.

Ob aber damit das letzte Wort gesprochen ist? Wohl schwerlich. Einmal musste die ganze Sache doch noch auf Grund des gesamten, nicht bloss des bereits publizirten Aktenmaterials neu untersucht werden. Rettig kannte dasselbe, während Paulus natürlich auf die bisherigen Veröffentlichungen angewiesen war. Der letztere dankt es dem ersteren und dann auch der genauen Reproduktion der Akten bei Anshelm, dass er überhaupt der Sache hat näher kommen können. Aber es kommt namentlich der theologische Kern der Sache bei ihm zu kurz. Die Frage nach der unbefleckten Empfängnis der Maria hat, wie wir noch sehen werden, die Vorgänge noch ganz anders beherrscht, als es nach ihm den Anschein gewinnt und in dieser Beziehung liegt eine Verschuldung der Mönche vor, die ihr tragisches Schicksal einigermassen rechtfertigt. Das wird sich im weiteren Verlaufe von selbst finden.

Es ist nun nötig, die verschiedenen Momente, welche bei der Schuldfrage in Betracht kommen, nacheinander in Erwägung zu ziehen.

1. Auf allgemeines Einverständnis kann man wol heutzutage rechnen, wenn man den *durch die Folter* erhaltenen Bekenntnissen von vornherein keine grosse Glaubwürdigkeit zuspricht. Der Strafprozess ist von diesem Beweismittel, eben seiner Unsicherheit wegen, schon längst abgekommen. Ist es doch nie sicher, was dabei der Wirkung des physischen Schmerzes zuzuschreiben und was wirklich Bekenntnis der Wahrheit ist. Durch die Folter haben die Richter selbst einem Savonarola, dem begeisterten Gottesmanne, das Bekenntnis abgepresst, er sei kein Prophet und Gott habe ihm nie etwas offenbart. So werden denn auch die armen Mönche des Dominikanerklosters in ihren Qualen eben alles gesagt haben, was man hören wollte, und wenn es auch dabei öfter heisst, der Delinquent habe „sine tortura“ ausgesagt, so lehrt die Prozedur, dass er sie eben kurz vorher hatte aushalten müssen und noch unter ihrem Eindrucke stand. Dass ein solcher Eindruck tagelang, ja noch länger anhalten kann, ist ganz begreiflich. So sind denn alle diese Aussagen verdächtig, wenn auch dieser oder jener Einzelzug nicht immer aus der Luft gegriffen zu sein braucht. Der Angeklagte kennt die Tendenz der Richter im Voraus und sucht ihr zu entsprechen, indem er Wahrheit mit Dichtung mischt. Es gilt das von den Aussagen Jetzer's sowohl, wie von denen der vier Väter, nur besteht ein

Unterschied darin, dass der erstere den Vortritt hatte und auf das Mittel verfiel, das ihn einzig retten konnte, nämlich die Gegenpartei selber zu beschuldigen, während die letzteren ihm nach aussagen mussten und nur mit weiteren Martern verschont wurden, wenn sie seine Beschuldigungen zugaben. Damit ist nun natürlich einem grossen Teile des Aktenmaterials, und zwar dem entscheidenden, die Beweiskraft von vornherein entzogen.

2. Ebenso allgemein wird dafür Zustimmung vorausgesetzt werden können, dass die *Zauber- und Hexengeschichten,* die Jetzer im Prozesse erzählt und die von den Angeklagten nachher bestätigt werden, zu dem dicken Aberglauben des Mittelalters gehören und also nichtig sind. In dieser Hinsicht sind die Prozessakten geradezu eine Fundgrube für Einzelzüge aus dem Gebiet des Teufels- und Hexenglaubens. Der Subprior bekennt, er habe im Anfang der Sache die Hülfe des Teufels angerufen nach Anleitung seines Zauberbuches. Dieser sei ihm erschienen, in Gestalt eines Mannes mit schwarzem Angesicht. Auf seine Bitte, er möge ihn lehren, einen Trank zu bereiten, durch welchen er Jetzer in Starre versetzen könne, verlangte der Teufel von ihm, er solle zuerst Gott verleugnen und sich ihm mit seinem Blute verschreiben. Als er nach vielem Weigern endlich das getan, nahm der Teufel die Gestalt eines Raben an und er musste ihm huldigen durch einen Kuss unter den Schwanz, worauf zur Bestätigung der Rabe ihm in den Daumen der linken Hand biss, wovon unvertilgbare Spuren zurückblieben. Nun lehrte ihn der Teufel den Trank bereiten. Dazu musste er Taufwasser nehmen, mit Chrysam, darein fünf oder zehn Haare aus den Augenbrauen eines Knaben, ferner Weihrauchkörner, Quecksilber und etwas von einer Osterkerze und dem Blute eines ungetauften Knaben tun, damit dann bei fünf angezündeten Kerzen Beschwörungen anstellen und den Becher im Namen des Teufels mit Weihrauch weihen. So sei der Trank zu Stande gekommen, mit dem Jetzer's Gliederstarre und Passionsspiel bewerkstelligt worden.[1]) In einem andern Verhör wird die Sache noch bunter. Da bekennt Ueltschi über die Bereitung des Trankes: das Blut sei von einem Judenknäblein gewesen, das ein gewisser getaufter Jude Namens Lazarus, der seinerzeit im Kloster Bücher illuminirte, aus Bamberg gebracht habe. Dort nämlich habe dieser Lazarus das Gewerbe einer Hebamme getrieben und aus dem Nabel eines neugebornen Knäbleins Blut genommen. Von diesem Knaben habe er auch 19 Haare genommen, diese in den Trank getan, wodurch er die Kraft von

[1]) Akten III, fol. 169 f. Anshelm 86.

19 Teufeln erlangt habe. Damit sei dann Jetzer in seinen Zustand versetzt worden. Ein andermal wird dieser Lähmungszustand wieder dadurch erklärt, dass der Subprior bekennt, er habe von einem „Nigromanten" in Böhmen die Kunst erlernt, unter Zauberworten eine menschliche Gestalt auf's Papier zu zeichnen und deren Glieder mit geheimnisvollen Charakteren zu beschreiben. So habe er den Jetzer abgezeichnet und wenn er dann auf der Zeichnung ein Glied berührt habe, so musste das entsprechende an Jetzer's Leibe starr werden oder sich bewegen, wie er es wollte.[1]) Auch von der Art, wie die Hostie rot gefärbt worden sei, erzählte Jetzer und nach ihm dann auch der gefolterte Lesemeister Schauergeschichten. Mit gewöhnlichem Blut könne man eine Hostie nicht färben, erklärte der erstere. Die Väter hätten ihm das gezeigt, indem sie vor seinen Augen mehrere Hostien mit dem Blut einer schwarzen Henne zu färben versuchten, die aber alle zerflossen. Die rechte Farbe sei dann von dem Blute aus der Herzader des von dem schon genannten Lazarus in Bamberg ermordeten Knaben, der nachher als ein grosser Märtyrer verehrt wurde, genommen worden u. s. w. Alle diese Geschichten wurden von den Richtern mit Schaudern als wahr und wirklich angehört und selbst als Jetzer in seinem letzten Verhör auf die Frage, warum er denn nicht aus dem Kloster gegangen sei, nachdem ihn die Väter so übel behandelt hätten, antwortete: der Subprior habe ihm gesagt, er habe ihm etwas eingegeben, dass er nicht weg könne, auch wenn er wollte, fand das willigen Glauben. Zieht man nun alle diese Zaubergeschichten als Fabeln von den Aussagen ab, so fällt wieder ein sehr grosser Teil des Aufbau's der Anklage dahin.

3. Was übrig bleibt, leidet an andern Gebrechen, namentlich sind eine Anzahl von offenbaren *Widersprüchen* in den Aussagen vorhanden. Die Reihe der Erscheinungen in Jetzer's Zelle lässt sich an der Hand der Prozessakten und Anshelms einerseits und des Defensoriums anderseits von Fall zu Fall kontrolliren und dabei ergibt sich, dass die Personen, die nach den ersteren die Erscheinungen dargestellt haben sollen, mitunter gar nicht beteiligt gewesen sein können, weil sie zugleich anderswo waren. So gleich bei der ersten Erscheinung der Maria am Vorabend des Tages Mariae Verkündigung. Da kommt zuerst die heilige *Barbara* — war der *Lesemeister,* nachher die Maria samt der Barbara und zwei Engeln[2]) wobei wieder der *Lesemeister* die *Maria* gemacht haben soll. Die zwei Engel waren nach Jetzer von Holz,

[1]) Akten III, Fol. 158. [2]) Aussage Jetzer's Nr. 76. Anshelm 65.

aber wer war nun wieder die Barbara? Der Lesemeister nicht, der machte die Maria, der Subprior, der es nach Anshelm gewesen sein soll.[1]) sah aus der nächsten Zelle zu, der Prior horchte vor der Zelle, der Schaffner war abwesend. Es will also nicht stimmen. Ebensowenig die Erscheinung am Palmsonntag, wo die weisse Hostie in die rote verwandelt wurde. Da soll der *Lesemeister* die Maria dargestellt haben, aber zugleich sah der nämliche Lesemeister, nach dem Defensorium, aus der Nebenzelle zu, wie die Maria die Hostie forttrug, die dann auf dem Altar des Dormitoriums rotgefärbt wie von Blut gefunden wurde. Nach den Akten und Anshelm ist dabei der angeblich aus Basel gesandte „Schwebzug" in Gebrauch gekommen, eine Maschinerie, die Abends in Jetzer's Zelle aufgebaut wurde, ohne dass er später beim Eintreten etwas davon sah, und die durch Schrauben, Rollen und Seile von der Nebenzelle aus bewegt wurde. Auf diesem Schwebezug soll der Prior als Maria mit zwei andern, die Engel darstellten, erschienen sein. Stellt man sich nun diesen Prior, der nach Anshelm ein „fester" Mann war, mit den beiden andern als Engel verkleideten Vätern vor, die neben ihm auf dem Schwebbalken kauerten und lässt dabei die Verwandlung der Hostie vor sich gehen, so muss man *Rettig*[2]) Recht geben, wenn er die Maschinerie in der beschriebenen Form für unmöglich erklärt. Nicht einmal ein moderner Theatermaschinenmeister dürfte das natürlich zu Stande bringen.

Bei der nächsten Erscheinung in der Charwoche steht die Sache noch besonders schlimm. Da war der Lesemeister nach Biel gereist, um die Passion zu predigen, der Schaffner befand sich in Lützelflüh. Also muss der Prior diesmal die Maria spielen, der ist aber gleichzeitig in der Nebenzelle und sieht zu, wie die Maria den Jetzer besucht. So geht es weiter und selbst die Prozessakten verraten mitunter eine gewisse Verlegenheit. So wegen des redenden Marienbildes, wo bald der Lesemeister, bald ein Novize Namens Meyerlin hinter dem Bilde verborgen gewesen sein soll. Schliesslich werden daraus nach Jetzer und Anshelm zwei Vorgänge, indem am Elogiustage, 25. Juni, Meyerlin und dann am nächsten Tage (Anshelm: am nächsten Sonntage) der Lesemeister aus dem Bilde geredet haben soll. Da das mit der auf der Folter gemachten Aussage des Lesemeisters nicht stimmte, so wurde ihm durch fernere Folterung auch hiezu noch die Zustimmung abgepresst.[3]) Der Novize Meyerlin bekam nun also auch

[1]) Anshelm 68. [2]) Archiv 186. [3]) Jetzer's Aussagen 262 und 272. Bekenntnisschrift des Lesemeisters Akten III Fol. 110 und spätere mündliche Aussage f. 118, der Schaffner f. 130, der Prior f. 148, der Subprior f. 158. — Anshelm 96 und 101.

eine Rolle in dem Drama und bei der Revision des Prozesses wurde ihm wirklich von den Richtern im Kloster fleissig nachgeforscht. Es kam ihm wohl, dass die Mönche ihn vor einem Jahr nach Nürnberg verschickt hatten.

In allen diesen Fällen lässt sich nur aus dem Defensorium eine klare und widerspruchsfreie Auffassung der Vorgänge gewinnen, während die Aussagen Jetzer's und der gefolterten Väter, sowie Anshelm wirr durcheinandergehen und schliesslich nur auf gezwungene Weise zur notdürftigen Harmonie gebracht werden können. Im Defensorium ist z. B. von Engeln, die mit der Maria erschienen seien, nie die Rede, die Maria erscheint, nur das erste Mal von der heiligen Barbara angekündigt, stets allein. Nach den Akten kam sie schon das erste Mal mit der Barbara und zwei Engeln — aus Holz —, so dass die Barbara in derselben Nacht zwei mal erschien, das erste Mal vom Lesemeister, das zweite vom Subprior dargestellt, da der erstere dann die Maria machen muss. Hier kann selbst Anshelm nicht umhin, zu schreiben: „Hiernach, nach der mötte, um das ein, kam der lesmeister und *wie Jätzer bekent,* mit S. Barbara und zweien englen, in gestalt einer êrsamen leidfrowen" u. s. w., da offenbar doch auch ihm die Sache nicht recht einleuchten will. Man könnte so den ganzen Prozess durchgehen und immer wieder derartige Unglaublichkeiten und Widersprüche finden, es mag aber an dem bereits hervorgehobenen genug sein.

4. Einige der späteren Erscheinungen sind bereits von *Rettig*[1]) als der *Urheberschaft Jetzer's selbst* verdächtig bezeichnet worden, dazu auch der Diebstahl der Kleinodien in der Marienkapelle. Wir glauben mit Recht. Was den Diebstahl betrifft, so ist das Zeugnis des Schneiders Koch, dass Jetzer ihm das Bruchsilber zur Besorgung an den Goldschmied übergab, von diesem selber anerkannt worden. Anderseits machte Jetzer so unwahrscheinliche und einander widersprechende Angaben[2]) über den Erwerb des Silbers — bald wollte er es von seinem Erbgute bekommen, bald vom Lesemeister erhalten haben, bald sollte es gar ein Gerbergesell in Rock und weissen Hosen, den er aber nicht nennen konnte, ihm überbracht haben — dass sie sogar den Richtern unglaubwürdig vorkamen. Der Zweck, den die Väter mit dem Diebstahl nach Jetzer's Angabe erreichen wollten, Beschaffung der Mittel zur Reise nach Rom, wurde ja in der Tat durch ein Anleihen erreicht, das sie bei einem Kaufmann Grasswyl gegen Verpfändung von Weinbergen am Bielersee aufnahmen,

---

[1]) Archiv 186. 195. 206. — [2]) Archiv 206, vgl. 549.

worüber dieser Zeuge bei der Revision des Prozesses einvernommen und der Schuldbrief den Akten einverleibt wurde. Der Kleinodiendiebstahl wurde denn auch vom Ankläger nicht weiter verfolgt. — In Betreff der Erscheinungen ist von der letzten auszugehen, derjenigen der gekrönten Maria auf dem Lettner während der Matutin. Wir haben oben den Hergang nach der Darstellung des Priors wiedergegeben, wie er sie bei dem Verhör *vor* der Folter gab. Damit stimmen die Aussagen der andern drei Angeklagten völlig überein und ebenso die der Chorherren Wölfli und Dübi. Jetzer versuchte zwar, den Verdacht auf andere zu wälzen, aber wie? Zuerst sollte der Subprior, den er besonders mit seinem Hasse beehrt zu haben scheint, die Maria gewesen sein, dann, als ihm entgegengehalten wurde, derselbe sei ja gleichzeitig unten im Chor zur Seite des Priors von allen gesehen worden und gerade *er* habe die Entdeckung gemacht: iste nequam adest qui apparet, Johannes Jetzer qui nobis ita illudit, gab er den Novizenmeister Paulus von Frankfurt als Täter an. Zugleich wollte Jetzer, als er auf dem Lettner die Maria entlarvt habe, mit dem Bruder Jodocus Hag, der die Maria zur Orgeltür hinein verschwinden liess, einen Wortwechsel gehabt haben. Der Verteidiger hat in seinem Artikel 17 (s. oben) die Behauptung aufgestellt, dieser Bruder Hag sei damals gar nicht im Kloster und nicht einmal in der Stadt Bern gewesen und da im Prozess niemand dem widersprach, so kann dies wohl als Tatsache angenommen werden. Diesmal ist nicht einmal ein Stellvertreter für den unmöglichen Namen von den Akten oder von Anshelm angegeben worden. Übrigens fanden die Väter nachher die Krone der Maria mit angehängter Flachshaarperrücke und verbrannten sie; die Perrücke bestand nach Aussage des Priors „ex filo lineo crocei coloris quod filum prius Henricus Luppulus sepenominatus sibi (dem Jetzer) dedisse debuit . . . ut sibi Henrico sueret quando subvestem.“ —

Ausserdem bezweifelt *Rettig* noch die Erscheinung der Maria in Begleit der heiligen Katharina von Siena und die des heiligen Bernhard. Beide sind in der Tat kurios genug. Die erstere, die vorletzte in der Reihe,[1]) fand statt, nachdem Jetzer seine Passionswunden bereits abgekommen waren. Der Subprior als Maria mit einem Weihwasserwedel und der Schaffner, wegen seiner langen Statur gebückt stehend, als Katharina mit dem Weihwasserkessel, seien vor Jetzers Bett gekommen und

[1]) Anshelm 111. Akten, Jetzer's Aussagen 296—303, ausserdem die Folterverhöre der vier Angeklagten.

haben ihm den Segen gegeben. Katharina habe ihn noch besonders zum Glauben ermahnt, wie ja auch sie die Offenbarungen im Sinne der Empfängnis der Maria in der Erbsünde und zugleich die Stigmata erhalten hatte, geglaubt habe und dafür im Himmel belohnt worden sei. Jetzer erkannte des Schaffners Stimme, zog unter seinem Kopfkissen ein grosses Messer hervor und stach die Heilige in das Bein, worauf eine Rauferei entstand, bei der Jetzer die Katharina noch mit einem Hammer an den Kopf traf, nachdem er von ihr eine gewaltige Ohrfeige erhalten hatte. Die Maria warf schliesslich eine Kanne nach ihm, die aber ins Fenster fuhr, dass 7 bis 8 Scheiben zerbrachen. Hier ist ausser allem andern merkwürdig, dass diese Erscheinung, die einzige von allen, in Jetzers Stüble stattfand und nicht in seiner Zelle. Natürlich, sonst hätten keine Scheiben zerbrochen werden können, da die Zelle nur Laden besass. Noch die nicht viel frühere Erscheinung des heiligen Bernhard hatte in der Zelle stattgefunden.

Auch diese[1]) ist kaum ernst zu nehmen. Wieder einmal habe Jetzer nicht recht an die befleckte Empfängnis glauben wollen, besonders wegen der Geschichte, die von den Barfüssern aufgebracht worden war, dass der heilige Bernhard wegen seines Unglaubens in diesem Punkte nach seinem Tode einem erschienen sei, zwar in himmlischem Glanze, aber doch mit einem dunkeln Flecken auf der Brust. Um ihn von diesem Zweifel zu heilen, habe sich der Prior als heiliger Bernhard verkleidet und sei in weissem Gewande, mit einer schönen gemalten Rose auf der Brust, dem Jetzer Nachts in seiner Zelle erschienen. „Bruder Hans, du fründ Gottes", habe er zu ihm gesprochen, „siehe da diese schöne Rose, die mir zum besondern Zeichen des Wohlgefallens der Himmelskönigin gegeben ist, damit du wissest, dass ich recht geglaubt von ihrer Empfängnis." Dann wollte Sankt Bernhard verschwinden und zwar sei er zum Zellenfenster hinausgeturnt, um in das der nebenstehenden Zelle des Schaffners hineinzufahren. Dabei habe ihn Jetzer erwischt und gesehen, dass er „Predigerhösle" anhabe, er riss ihm das weisse Übergewand ab und der Prior fiel zum Fenster hinaus in den Hof, so dass er mehrere Tage das Bett hüten musste. Jetzer erkannte in dem Überhemd sein Eigentum, das er ins Kloster gebracht hatte und machte, ganz entrüstet, „nasitergia" (Nasenlümple) daraus. Auch hier ist die Situation von überwältigender Komik. *Rettig*[2]) fand, zu diesem

[1]) Anshelm 105. Jetzer's Aussagen 283—287 und die Folterverhöre der vier Angeklagten. [2]) Archiv 186.

Streiche hätte ein so grosses und niedriges Fenster gehört, wie es in einer Mönchszelle kaum zu treffen war. Die Prozessakten sagen nun allerdings, die Zelle Jetzer's habe sogar drei Fenster gehabt und eines davon sei zwischen dieser und der anstossenden Zelle geteilt gewesen. Aber die ganze Sache bleibt trotzdem läppisch und unglaublich. Es ist nicht zu vergessen, dass Jetzer schon bei der Erscheinung der Maria mit zwei Engeln den Betrug entdeckt haben will, die Väter hätten ihn dann wieder gläubig gemacht, indem sie ihm vorstellten, das sei blos geschehen um ihn echte von unechten Erscheinungen unterscheiden zu lehren. Mag sein, dass diese Ausrede das erste mal geholfen hätte, aber doch kaum noch zwei oder drei mal wieder! Jetzer entlarvt den St. Bernhard, entlarvt die Maria mit Katharina von Siena, entlarvt die gekrönte Maria, entlarvt, wie wir gleich näher hören werden, Maria mit der heiligen Cäcilia und doch versuchen es die Väter immer aufs neue? Da müssten sie doch mehr als unvorsichtig gewesen sein! Ferner: Woher hat der Laienbruder die Waffen, dass er bei jeder Gelegenheit hauen und stechen kann? Die Katharina verwundet er mit einem grossen Messer,[1]) das er im Bett hat, und schlägt sie mit einem Hammer auf den Kopf; für die gekrönte Maria auf dem Lettner hat er aus Vorsorge gleich Stecken und Messer mitgenommen.[2]) Man staunt über diesen kriegerischen Geist bei dem ehemaligen Schneidergesellen. Vor den Richtern sagte er, das Messer sei sein Brotmesser gewesen und den Hammer brauche er, um Bilder aufzuhängen. Jedenfalls deutet das auf sonderbare Klostergewohnheiten, wenn nicht auf Ausreden und Vorwände.

Dann ist noch eine Erscheinung der Maria mit der heiligen Cäcilia erzählt.[3]) Anshelm berichtet, dass Maria und Cäcilia Nachts in Jetzer's Zelle erschienen und ihm zuredeten, er solle gläubig sein. Maria habe seine Wunden wie gewöhnlich salben wollen, da habe Jetzer an der Hand den Subprior erkannt und den Betrug entlarvt. Hier ist vor allem sonderbar, dass Anshelm die Geschichte zwei mal erwähnt, zuerst „als der prior und lesemeister von Pfortzen heimkommen", und dann nochmals „bi fier tagen nach heimfahrt des bischofs." Schon der Herausgeber Anshelms hat in der Fussnote zur letzteren Stelle bemerkt, die Erscheinung wäre demnach oben nicht in der richtigen Reihe erzählt. Die Daten liegen in der Tat weit auseinander. Das Kapitel zu Pforzheim wurde im Jahre 1507 an Cantate (2. Mai)

[1]) in den Akten: gladio, quo panem scindere solitus est (III, Fol. 165). [2]) Anshelm 126. [3]) Anshelm 93 und 109. Jetzer's Aussage 273 und die Folterverhöre der vier Angeklagten.

gehalten, der Bischof von Lausanne kam um Maria Magdalena[1]) (22. Juli) nach Bern. Die Differenz ist dadurch entstanden, dass in den Akten zweierlei Daten vorhanden sind. Nämlich im Folterverhör des Subpriors wird das Kapitel zu Pforzheim kurz vor dieser Geschichte erwähnt, in Jetzer's Aussage (273) dagegen fällt die Erscheinung mit dem Verschwinden der Stigmata zusammen, einige Tage nach Maria Magdalena. Hier hat sich Anshelm nicht einmal die Mühe genommen, die Differenz irgendwie auszugleichen, sondern lieber die Geschichte an beiden Orten erwähnt. Sie wird eben wohl an dem einen so wenig wie am andern passirt sein.

Endlich können auch die verschiedenen Peinigungen Jetzer's durch die Väter und die Vergiftungsversuche getrost als Erfindung bezeichnet werden. Die Busskette, die Jetzer fast zu Tode gequält haben soll, ist ihm auf seine Bitte von dem Chorherrn Lupulus gegeben worden, nachdem die Väter ihm eine solche verweigert hatten. Die Wolfssuppe hat schon der Verteidiger beseitigt, indem er (Punkt 15) gezeigt, dass die jungen Wölfe schon früher zu Grunde gegangen waren, weil sie die Nahrungsmittel nicht ertragen konnten. Das Einstopfen der roten Hostie ist nicht besser begründet, diese Hostie, welche die Väter dann verbrannt haben sollen, worüber fast das Haus einfiel, war ja noch bei der Lokalinspektion im Kloster vorhanden und wurde dem Bischof de Grassis vorgezeigt. Um den Widerspruch zu beseitigen, erzählte man dann, es seien vom Prior zwei Hostien consecrirt und gefärbt worden, was offenbar nur eine Verlegenheitsauskunft ist. Kurz, je mehr man diesen Dingen in den Akten auf den Grund geht, desto toller werden sie und man verliert noch den Glauben, den man etwa mitbrachte.

5. Es treten noch die *psychologischen* Momente hinzu. Die vier angeklagten Väter haben nach allem, was die Akten enthalten, vorher als Ehrenmänner gegolten. So sagt der als Zeuge vernommene Chorherr Dübi aus, er halte die Angeklagten für „viros bonae religionis et honestos", allerdings habe er auch von Unordnungen im Kloster gehört, „quod non essent superioribus suis obedientes et etiam de mulieribus intrantibus monasterium", was er aber nicht glaube. Das Kloster mag wohl allerdings von den Gebrechen und Lastern, die damals dem Ordensleben vielfältig nachgesagt wurden, nicht frei gewesen sein, aber von da bis zu einer solchen Verworfenheit, wie der Betrug mit Jetzer sie voraussetzen würde, ist doch noch ein weiter Schritt. Dass die Angeklagten

[1]) Defensorium II, 8. 11. Anshelm 82. 89. 106.

sich bis zur Anwendung der Tortur und teilweise auch noch später für unschuldig erklärt haben, ist bekannt und wer ihre Bekenntnisse und namentlich auch den Inhalt und den Ton des Defensoriums erwägt, wird geneigt sein, ihnen zu glauben, bis das Gegenteil offenkundig und nicht nur mit den Mitteln des damaligen Prozessverfahrens und des abscheulichsten Aberglaubens erwiesen ist. Am besten zeugt für die Angeklagten ein Brief, den der Lesemeister aus dem Gefängnis an seine Brüder geschrieben hat, und den wir nach dem Abdruck im Archiv des historischen Vereins (XI, 221), etwas berichtigt, wiedergeben. Er ist datirt vom 28. März 1508, nachdem die Angeklagten schon seit Anfang Februar gefangen gesessen hatten.

„Minen briederlichen Gruss zuvor. Lieben brieder, ich loss uch wissen, dass es mir wol got noch den gnoden unsers lieben herren. Wen ich unschuldiklichen gefangen von denen von Bern bin, umb eines armen menschen willen, dem Got erkantnis siner lugen und bossheit göbe, derselbe (wär lang dorvon zu schriben) unkristliche sachen und böss stück durch sich oder den bösen geist — ich weiss nit — hat volbracht, darnach zum letzten von mir und anderen väteren erfunden ein diep und lügner und grosser schelm, ist er, gefangen von denen von Bern, gefrogt von den anderen artikul, die sich mit im verloffen han, meint er, wir höben in verraten denen von Bern, hat er alle sine bossheit uf mich und andere dry väter mins kloster, prior, supprior und schaffner geleit.[1]) Got schick es, als es minen selen heil syge. Der bösswicht wurt min herren von Bern bringen in grossen kosten und geschrei und schand, förcht ich. Es ist die minst sach, die mich je bekumert habe. Es ist mir leid, dz man uch von der habe geseit, dz ir uch umsust bekumeren. Ob ir etwas düs in land dervon horten, es sy klein oder gross, sollen ir nit verantwurten noch darumb bekumeren, wan es alles erlogen und erdicht sachen sind von dem bösswicht. Lon uch die wenig wort als genug sin, als schrib ich zwenzig biecher fol, dorumb bitt ich uch dz riewig sygen, und ob schon alle welt wider uns wäre, truwe ich Got, dass mich beschirmen sol hie und in der andern welt mine unschuld in allen sachen und artikel, die der bösswicht wider mich seit. Domit sy es genug. Der ist so frün[2]) nit der do mag wider bosshaftige lüt und falsche zungen.

Ouch hab ich verstanden, min bruder Claus, wie dir abgangen sy din ee gemahel, ist mir leid und bekümert mich me dan min sach. Got gnädig ir.

[1]) Der Abdruck im Archiv hat: gelert.

[2]) Wohl = frin, friedfertig, der Abdruck im Archiv hat früe.

Ich schick üch do zwo Kronick.

Nit me, dan Got spar uch allezit gesund. Bitten unseren herren, dass er erlücht die menschen, und blind lüt gesehen mach.

Datum 1508 zu Bern Zinstag noch dem dritten Süntag in der fasten. Dun mir Ottenheinrich, unseren vetter und schulteiss zu Offenburg griessen, und ob er von den sachen wist, underwisen in von miner unschuld.

Bruder Steffan Boltzhurst, bredigerorden
üwer getrüwer bruder.

Dieser brief gehert Hans, Niclaus, Jerg Boltzhurst zu Offenburg, minen lieben brieder."

Was dieser Mönch in seinem süddeutschen Dialekt aus dem Gefängnis an seine Brüder schreibt, macht nicht den Eindruck der Verstellung, sondern eher den einer grossen Einfalt, durch die der Schreiber die Gefahr seiner Lage offenbar unterschätzt. In der Tat scheinen die Väter lange noch an einen so übeln Ausgang, wie die Sache dann wirklich nahm, auch mit keinem Gedanken nur gedacht zu haben. Diesen Eindruck machen auch die Berichte im ersten Teil des Defensoriums, die sie selber aufgezeichnet haben und wo sie voll Naivetät von den wunderbaren Dingen erzählen, die sich mit dem Bruder zugetragen haben. Ebenso wirkt der zweite und dritte Teil des Defensoriums, in denen Wernher von Basel seine Beobachtungen schildert. Mit kindlicher Freude wohnt er den Wunderdingen bei, deren das Kloster gewürdigt ist, mit dem Bruder Jetzer unterhält er sich aufs freundschaftlichste und lässt sich von ihm allerlei Erbauliches berichten. Wie freut er sich, als ihm Jetzer mitteilt, die Maria habe Wohlgefallen an seinen additionibus zu Bernardino de Busti's Mariale geäussert und ebenso, als der Bruder ihm offenbart: „possibile est vos diu vivere, quia estis sanus!" Freilich, als dann bei der Erscheinung der gekrönten Maria der Betrug entdeckt ist und das Verfahren gegen die Mönche eingeleitet wird, kann er sich nicht enthalten, über die Anschuldigungen Jetzers gegen den Orden sich zu entrüsten und zu sagen, er habe das getan aus Rache, weil er geglaubt habe, die Väter hätten ihn angezeigt und um sie ins Unglück zu bringen „ut saltem eos haberet socios in poenis, quos nunquam habuit socios in peccatis: qui eum ut angelum venerati sunt, in hoc solo delinquentes quod eum credebant sanctum et probum qui erat nequam."[1])

Was hören wir dagegen von Jetzer? Sein Vorleben ist bereits durch die Artikel des Verteidigers gekennzeichnet. Nach

[1]) Defensorium II, 4. 7. III, 7.

diesen war er schon in Luzern bei dem Meister, bei dem er gearbeitet hatte, wegen Entwendung von Seidenzeug entlassen worden und war wortbrüchig unter Hinterlassung von Schulden aus der Stadt entflohen (Art. 5, 6). Auch in Bern klagte sein Meister Hertenstein über ähnliches. Zeuge Anton Noll gibt an, der genannte Meister habe ihm geklagt, Jetzer habe von ihm einen Gulden entliehen und nachher die Schuld beharrlich abgeleugnet. Von dem Kleinodiendiebstahl und dem fingirten Testament ist schon die Rede gewesen.

Im Prozesse gibt eigentlich *Niemand* Jetzer ein gutes Zeugnis *als die Väter*, die er angeschuldigt hat. Als der Prior gefragt wurde, ob er nie Verdacht auf Jetzer geworfen habe wegen Betrügereien, antwortete er: quod non, ea de causa quod nunquam suspicatus fuisset eundem Johannem Jetzer, qui sibi tam religiosus, honestus, simplex et bonus videbatur, talia effecisse. Die Zeugenaussagen dagegen führen eine andere Sprache. Der Chirurg Ludwig von Schüpfen sagt aus, er habe einen Knecht aus demselben Orte, wo Jetzer her sei und der habe ihm gesagt, Jetzer sei ein Mensch, der keinen Glauben verdiene und er habe schon früher in Zürich und Luzern mit Geistergeschichten zu tun gehabt. Glockengiesser Johannes Zehender hat von Leuten, die die Zurzacher Messe besuchten, gehört, man wundere sich dort sehr, dass Jetzer in Bern ein Heiliger geworden sei; wäre er dort, man würde ihn vielleicht an den Galgen hängen. Stiftsschreiber Esslinger sagt aus, der in Zug lebende leibliche Bruder Jetzer's habe ehrbaren Männern gegenüber, die ihn dort trafen, seine Verwunderung geäussert über die Berühmtheit Jetzer's in Bern, er hätte nicht geglaubt, dass der einmal eines guten Todes sterben würde.

Auch die Richter konnten sich diesem Eindruck nicht entziehen. In ihrem freisprechenden Urteil nennen sie Jetzer doch zugleich einen „verlumpten, verächtlichen, lästerlichen und falschen Mann“,[1]) und als der Rat von Bern später wieder in der Lage gewesen wäre, Jetzer aus Baden zurückzuerlangen, lehnte er das ab mit der Motivirung an den Landvogt:[2]) „wiewol der berürt Jetzer so vil misshandelt, dadurch er billiche straf verdient hätte; jedoch, so wir dagegen bedenken den merklichen kosten, so wir desselben handels halb erlitten und wir dagegen müssen besorgen, dass er uns mit sinen gevärlichen, listigen ussflüchten fürer ufhalten und in witern kosten möchte füren, wellen wir sinethalb gerüwigt und unbeladen sin.“ So entging er zum zweiten mal seinem Schicksal, aber nicht um seiner Unschuld willen.

[1]) Anshelm, 163. Akten IV fol. 46 s. oben S. 135. Anm. 1.
[2]) Archiv 323.

Die Charakterisirung, die ihm da zu Teil wird, findet sich durch die Prozessakten mehrfach bestätigt. Man würde irren, wenn man sich Jetzer als einen einfältigen Menschen vorstellen wollte. Der „dorwitzige“ [1]) Jetzer ist nichts desto weniger ein ganz geriebener Bursche. In seinen Aussagen verlor er neben allem andern den Vorteil nicht aus den Augen, den politische Faktoren ihm bringen konnten. So liess er sich von der Maria eine Apologie der 1485 geschehenen Einsetzung des Chorherrenstifts im St. Vinzenzenmünster an Stelle des deutschen Ordens offenbaren, diese Änderung habe zum Heil der Seelen gereicht. Doch sei eine Schuld von 11 Gulden, von der niemand wisse, vom Stift an die Barfüsser zu zahlen, nachher könnten die Chorherren ihr Gut mit ruhigem Gewissen besitzen. [2]) Damit machte er sich Freunde nach oben, seinen Gegnern sorgte er aber für Feindschaft. Als er die Väter bei Wein und Weibern traf, habe er ihnen vorgehalten: wie würden die Herren von Bern ihnen aufwarten, wenn sie das wüssten! Darauf habe ihn der Prior einen Veräter gescholten und als er das ablehnte, ausgerufen: ja, die Berner hätten den Herzog Ludwig Sforza von Mailand auch verraten! [3]) Auch lässt er das redende Marienbild die Berner tadeln wegen der Pensionen, die sie abgeschworen hätten und trotzdem wieder vom Ausland bezögen. Das Odium fiel auf die Väter, die nach ihm das Bild so reden liessen, während er selbst vor dem Rat sagte, die Maria habe nichts davon gesagt, sie kümmere sich nicht um Kriegssachen. [4]) Von solchen Zügen findet sich noch manches in den Akten, sie dienen dazu, das Bild, das man sich gewöhnlich von dem einfältigen Schneidergesellen macht, der rein nur das Spielzeug der Väter gewesen sei, zu berichtigen und führen so zu einer Auffassung des ganzen Handels, die der Wahrheit näher kommen dürfte, als die seit 400 Jahren verbreitete.

(Schluss folgt.)

---

[1]) Anshelm 52. [2]) Archiv 520. 529. [3]) Aussage Jetzer's 313, Anshelm 114. Herzog Ludovico Moro war bei Novara, im Herbst 1500, von seinen schweizerischen Hilfstruppen im Stiche gelassen und auf dem Rückzuge den Franzosen ausgeliefert worden. Der Verräter war aber ein Urner.

[4]) Anshelm 101, Jetzer's Aussage 271, Defensorium III, 6.

Das kirchengeschichtliche und kirchenpolitische Erbe Professor Rudolf Stähelins.

(Zu seinem Todestag: 13. März.)*)

Von *Aug. Waldburger,* Pfarrer in Marthalen.

Die Theologie sei das Gewissen der Kirche. So wurde am Grab des plötzlich und allzufrüh dahingeschiedenen Basler Ordinarius für Kirchengeschichte von einem seiner Schüler gesagt. Das wird von unwissenschaftlichen Kreisen selbstverständlich, merkwürdigerweise aber auch von Vertretern der Theologie bestritten unter der Behauptung: Der Geist Jesu Christi sei das Gewissen der Kirche. Dagegen sei der Unterschied zwischen der treibenden Kraft und der steuernden Aufsicht über die Art ihrer Äusserung konstatirt und festgehalten. Der Impuls besitzt allerdings eine bestimmte Richtung; doch enthält er noch nicht alle Entscheidungen für jede einzelne Frage, für jeden Schritt auf dem zu durchmessenden Weg. Die Einschränkung auf die eigene Bahn, die Korrektur von Abwegen, die Prüfung der voraussichtlichen Gefahren und Aufgaben, das alles fällt nicht dem Impuls, sondern einer möglichst neutralen, überwachenden Instanz zu. Also ist eine so geartete Theologie dazu berufen, das Gewissen der Kirche zu sein, nötigenfalls in kontradiktorischem Gegensatz zu angeblichen Äusserungen und Konsequenzen des Geistes Jesu Christi, indem sie dies Geisteschwert von Rost und Blut frei hält.

Was haben wir aber unter Theologie zu verstehen? Die wissenschaftliche Darlegung des momentanen Glaubensstandes? Dann gehört weder die Dogmengeschichte noch Kirchengeschichte, weder Exegese noch praktische Theologie zur Theologie. Dann ist die, blos subjektiv mögliche Dogmatik allein „Theologie“ und darin liegt wieder eine contradictio in adiecto. Man versteht ja meistens oder man übt doch sehr oft nur das als seine Theologie aus, was man aus dem weiten Gebiet der wissenschaftlichen Religionsbehandlung zufällig persönlich liebt und treibt. Und wenn nun die individuell und temporär scharf und zuweilen sprunghaft wechselnden Sonderansichten eines jeden Einzelnen von ihm als Gewissen und Norm der Kirche betrachtet werden wollen, dann weiss Gott allein, welch ungeheures Chaos aus der praktischen Anwendung dieser vielgestaltigen Normen resultiren müssten.

*) Aus technischen Gründen wurde der Abdruck verzögert. *Red.*

Darum bedarf es durchaus einer andern Auffassung von Theologie, bedarf es in erster Linie der geschichtlichen und materiellen Weitherzigkeit, ja Universalität, um die These schlechtweg wahr und durchführbar zu machen: die Theologie ist das Gewissen der Kirche.

Allein solche Universalität in geschichtlicher und materieller Hinsicht, nach vorwärts und rückwärts, wie nach rechts und links und in allen Einzeldisziplinen bleibt stets nur ein pium desiderium und wir sehen uns genötigt, nach einem ausreichenden Ersatz Umschau zu halten. Denn die wissenschaftliche Kritik muss durchaus daran verhindert werden, in lauter Einzelzügen und Einzelfragen, durch diese oder jene Einzeluntersuchung und -Wahrnehmung in irgend einer Disziplin sich an unser kirchliches Leben und dessen Formen heranzumachen, wie dies gerade in unsern Tagen der Arbeitsteilung so stark geschieht! Auch hier sind grundlegende, generelle Gesichtspunkte unerlässlich. Woher sie nehmen?

Ich schlage Ihnen [1]) hiefür die *Kirchengeschichte* vor. Allerdings nicht die in engen konfessionellen Schranken sich windende (von den Magdeburger Centurien bis auf das 13 mal aufgelegte Lehrbuch von Kurtz), oder die in kurzsichtiger Zusammenstoppelung von Namen, Lehrformeln und kirchenpolitischen Ereignissen sich genügende, sondern die wissenschaftliche Kirchengeschichte im weitesten Wortsinn, deren Anfang wohl in Hase zu suchen ist. Zu derselben rechne ich unter anderm auch die Darstellung der religiösen Bewegungen, wie sie jüngst Tischhauser (Geschichte der evang. Kirche in Deutschland etc.) für die erste Hälfte des vergangenen Jahrhunderts gegeben hat. Sie umfasst überhaupt — was leider von Professoren, Studenten und Pfarrern viel zu oft übersehen oder zu wenig ausgesprochen wird — sämtliche Lebenserscheinungen, welche in irgendwelcher Gemeinschaftsform an das Evangelium oder die Reichgottes-Verkündigung Jesu von Nazaret anknüpfen, darauf Einfluss gehabt haben oder von denselben massgebend beeinflusst worden sind. Sie rechnet also auch mit sehr „unkirchlichen" z. B. sozialen, materiellen Dingen und noch viel weniger blos mit dem engherzigen Begriff von Kirche, wie sie der Katholizismus mit seiner Machtkirche in politischen Herrschaftsformen einzig anerkennt, und wie sehr viele Protestanten sich bis auf den heutigen Tag auch ihre Kirche einzig vorstellen können. Sie rechnet vielmehr mit der zwingli-

---

[1]) Die Studie wurde ursprünglich im „Collegium theologicum" in Zürich als Referat vorgetragen.

schen ecclesia invisibilis — alle Einzelformen ihr unterordnend — welche nicht als blosses Ideal, als blos gedachte Grösse den wirklichen Kirchen gegenübersteht, sondern von Zwingli definirt wird: de ista sunt, quotquot per universum orbem credunt. In diesem universalen Sinn aufgefasst und betrieben, dürfte wohl die Kirchengeschichte geeignet und vollauf zum Anspruch berechtigt sein, das Gewissen jeder einzelnen Kirchenform zu sein.

Die systematische Theologie hat bisher als Königin das Feld behauptet und zur Strafe für diese Selbstüberhöhung das ebenso einseitige Urteil eingeheimst: Fort mit aller Dogmatik! Sie blieb mit Ausnahme einiger grosser Epochen stets an irgend einem Punkt der Vergangenheit hängen und verwarf alles frühere als ungenügend mit der stolzen Verkündigung: nos habemus veritatem. Dabei kam es meistens darauf hinaus, dass man nur einen neuen Ausleger mit einigen neuen Formalprinzipien hatte, welcher sein Dogmatikbuch als die Wahrheit erklärte, sodass es ganz ähnlich und nur weniger missverständlich ist, wenn in Rom je und je eine neue Papstwahl durch das klassische: habemus papam! angekündigt wird. Der neue heilige Vater interpretirt ebenfalls die längst feststehende Wahrheit für die zufällig gegenwärtige Zeit nach seinen oder seiner Ratgeber formalen Prinzipien materiell unfehlbar. — Als klares und wahres Korrektiv, als Gewissen der Kirche, lässt sich weder Archaismus und Orthodoxismus noch dilettantenhafte Negation und leicht geschürzte neue Wahrheitsentdeckung anerkennen. Ja, auch eine historische Würdigung, wie sie den vergangenen und bestehenden religiösen und kirchlichen Lebensformen vor allen andern durch Biedermann zu teil geworden, vermag kaum den Dienst eines bis ins Einzelne untrüglichen und auch für die Zukunft ausreichenden Gewissens zu versehen, weil sie der einzelnen Erscheinung zu wenig oder gar keinen Raum gewährt und weil es zudem nur wenigen beschieden ist, aus so kondensirten Abstraktionen heraus die exakte Konsequenz und Lehre für das bunte Wechselspiel der gegenwärtigen Entwicklung, für die Fragen und Sorgen des Heute, z. B. des eigenen Amtes zu ziehen.

Auch dem Neuen Testament und der allergewissenhaftesten Exegese desselben müssen wir die genügenden Eigenschaften absprechen, für sich allein der Kirche als Norm und Direktive zu dienen. In principio allerdings, nicht aber in praxi! Denn wer soll entscheiden? Die Theologie des Paulinismus oder des Johanneismus? des Hebräerbriefs oder der Katholischen Briefe samt Timotheus und Titus mit ihren Anfängen kirchlicher Verfassung? Oder der Lehrgehalt der Synoptiker, welche blos Matth. 16 u. 18

ecclesiastische Ansätze kennen? Soll die orthodoxe Auffassung des N. T. massgebend sein? und welche? Die altprotestantische von der absoluten Inspiration oder der Tübinger „consensus biblicus im Grossen und Ganzen"? Oder die ganz ausserordentlich abgeschwächte eines Schlatter? Oder die Ritschelsche Auffassung und Verwertung der Reichgottes-Gedanken? Oder die Religion Jesu? Auch über diese fehlt es ja nicht an Kontroversen: es sei einzig erinnert an die offene Frage über die Stelle: Diese Generation oder das Menschengeschlecht (ἡ γενεὰ αὕτη Mt. 24, 34 verglichen mit 16, 28 τίνες τῶν ὧδε ἑστώτων und 10, 23: ihr werdet die Städte Israels nicht vollenden, wenn ihr sie auf der Flucht absucht, bis der Sohn des Menschen kommt) wird den Tod nicht kosten, bis sie (es) des Menschen Sohn in seinem Königtum kommen sieht.

Doch wenn's auch einmal zu einer einheitlichen Auffassung der Religion Jesu Christi kommen wird, so ergibt auch dies noch nicht eine entscheidende Norm für das kirchliche Leben. Zur *religiösen Wahrheit* — und nur solche bietet das Evangelium — muss die historisch bedingte und mit den Jahrhunderten wechselnde *Form* treten. Fehlt sie, wird sie nicht gefunden, so stirbt auch die religiöse Lebensäusserung des Christentums für so lange ab, bis sie ein neues Organ besitzt. Das Evangelium wird nie sterben und aus Mangel an innerer Wahrheit, d. h. Kraft, erlöschen. Aber es wird wirkungslos, wo ihm die historisch mögliche Form fehlt. Zum Beweis nenne ich den Donatismus, den Manichäismus, die politische Form der Wiedertäuferei, die Weltuntergangsprediger und ihre Gemeindestiftungen aus dem vergangenen Jahrhundert etc., oder auch die für weite Kreise nicht mehr geniessbare Form der Orthodoxie, soweit sie Bekenntnispartei, geschlossene dogmatische Einheit war oder doch sein wollte.

Alle derartigen Formen haben ihre zeitliche Berechtigung und vermögen deshalb sich zur Existenz durchzuringen. Sie vergehen auch wieder und gehören der Geschichte an. Und dies Werden und Vergehen lehrt nicht weniger, was für die Förderung religiösen Lebens und zumal religiöser Gemeinschaft, d. h. der Kirche, getan werden kann und muss, als die universal gehaltenen Vorschriften der Gottesreich-Gleichnisse.

Für uns protestantische Pfarrer besteht die grosse Frage in vollstem Ernst: welches ist die rechte Form für die Pflege unseres Glaubens? Dass wir eine vollendete Form besitzen, wird kein Mensch behaupten wollen in dem Augenblick, wo wir (im Kanton Zürich) auf die Behandlung des neuen Kirchengesetzes durch den Kantonsrat warten. Es ist uns auch nicht um uns

selber zu tun. Ob ein Pfarrer aus religiöser Schwindsucht oder kirchenpolitischem Zwang aus seinem Amte geht wie Lucas Heland oder Gerland[1]); oder ob Gott uns aus dem Amt heimruft und für immer stille werden heisst — das tut nichts zur Sache. Aber unsere Landeskirche ist schon oft totgesagt worden und nicht wenige fürchten aus den verschiedensten und ernstlichen Gründen für sie; denn der zunehmende kirchliche Eifer besitzt gar keine Beweiskraft für die Lebenszähigkeit derselben; er war einst der unmittelbare Vorbote des Zusammensturzes der mittelalterlichen Kirchenform. Wie wenig viele unter uns wissen, wohin sie steuern sollen, hat gerade die Kirchengesetzdebatte in der Synode und Presse gezeigt. Ich erinnere an die weitherzige Definition von Kirche, welche der Präsident der Synode gegeben hat, (Prof. Dr. A. Schneider: Mein Ideal würde sein, dass wir unter der reformirten zürcherischen Landeskirche alle im Kanton Zürich vorkommenden Denominationen zusammenfassen könnten, welche nicht dem römischen Katholizismus angehören (Protokoll 15. XI. 99, pag. 7) und in § 7 des Kirchengesetzentwurfes wiederkehrt (als Mitglied der Landeskirche wird jeder *evangelische* Einwohner des Kantons betrachtet, der nicht ausdrücklich seinen Austritt genommen oder seine Nichtzugehörigkeit erklärt hat), und an die Engherzigkeit derjenigen, welche die Tauffrage und Taufforderung zum Schibbolet einer veralteten und heute unmöglichen Kirchenform machen. Wir dürfen nicht durch Blindheit gegenüber den gegenwärtigen Zeitströmungen noch einmal auf die Stufe zurücksinken, welche unsere Amtsvorfahren zur Zeit der Helvetik eingenommen haben, als sie lediglich als Religionslehrer im Sinne von Moraleinpaukern geduldet wurden. Denn das bezeichnet nicht so sehr einen Tiefstand des Pfarramtes als der Wertschätzung und des Verständnisses für das Wesen des Christentums.

Die Antwort auf diese Fragen und Bedenken will ich in einer knappen Darstellung des Kirchenhistorikers und Kirchenpolitikers Rudolf Stähelin geben, indem ich die Art und die Früchte seiner Lebensarbeit schildere und einige Andeutungen darüber hinzufüge, worin mir die nächsten Aufgaben für die Fortsetzer Stähelins zu liegen scheinen. Er darf wohl mit grösstem Recht als Vertreter, als Typus für die gegenwärtige Sachlage bezeichnet werden und wir fragen deshalb: Was hat er uns hinterlassen als seine Leistungen? Was als von uns zu leistendes?

---

[1]) Lucas Heland von Ernst Kilchner, Leipzig, Mohr und „Der Pfarrer von Breitendorf“ von W. v. Polenz, Berlin, Fontane.

I.

Das Curriculum vitae Professor R. Stähelins † ist bald geschrieben. Er stammte aus einem Kaufmannshaus, welches der Brudersocietät angehörte. Das Bedürfnis nach herzlicher Frömmigkeit und die offene reale Erfassung der Dinge und Tatsachen nahm er als glückliches Angebinde ins Leben mit. Als er mit 18 Jahren das Gymnasium verliess, hielt er sich für das theologische Studium noch zu unreif und setzte zunächst seine humanistischen Studien fort. Diese Vorliebe für die allgemeine Fundamentirung seines Wissens und Arbeitens bewährte sich sein ganzes Leben lang in wohltuendster und segensreichster Weise. Ein Winter in Lausanne machte ihn mit dem Französischen und Englischen vertraut, das theologische Studium betrieb er sodann in Basel, Berlin und Tübingen, an letzterm Ort von Beck als Persönlichkeit voll sittlicher Majestät und gesundem Wahrheitssinn angezogen, aber weder von ihm noch von Dorner bleibend dogmatisch gefesselt. Vielmehr brachte das Studium Schleiermachers die Entscheidung, wenn er auch offen aussprach, dass ihm auch dessen Denkart nie völlig habe genügen können. „Die Einheit, zu welcher dieser kräftige Geist alle Seiten seines Lebens zu stimmen gewusst hat". — das war's, was ihn bedeutsamer Weise an Schleiermacher anzog. Zu begeistern und zur Heerfolge zu zwingen, hatte kein Dogmatiker ihn vermocht.

Als Lehrer an der Erziehungsanstalt Schiers, als Vikar in Stein a. Rh. und seit 1867 als Pfarrer der protestantischen Gemeinde zu Arlesheim begann er seine praktische Tätigkeit, musste aber infolge eines Lungenkatarrhs den Sommer 1871 in den Bergen und den darauffolgenden Winter in Süditalien zubringen. Nach der Rückkehr boten ihm seine Schwiegereltern (Antistes Stockmeyer) an, mit Frau und Kind bei ihnen zu wohnen. Er habilitirte sich 1873, wurde nach 1 Jahr zum ausserordentlichen und 2 Jahre später zum ordentlichen Professor ernannt, als Nachfolger Hagenbachs. Seit 1880 war er zudem Lektor der Frey-Grynäischen Bibliothek, d. h. diese Bücher- und Handschriftensammlung von teilweisse hohem Wert unterstand seiner Verwaltung und beliebigen Benützung, wogegen er jährlich ein kirchengeschichtliches Colleg oder Seminar gratis zu halten hatte. Seit 1889 wurde ihm das Schreiben und Lesen durch ein Augenleiden unmöglich, aber seine Tätigkeit als Dozent gewann dadurch ausserordentlich, weil er nun frei vortragen musste, was bei seinem Gedächtnis nicht schwer und für uns Zuhörer ungleich lebendiger und wirkungsvoller war. Einen Ruf nach Marburg

lehnte er ab. Am 13. März 1900 erlag er einer Anzahl Schlaganfälle, die völlig unerwartet ihn wegrafften.

Was hat nun dieser Mann geleistet, vor allem, was hat er Schriftliches und Gedrucktes hinterlassen? Ich übergehe in der folgenden Aufzählung alle rein dogmatischen Arbeiten und was er für den protestantisch-kirchlichen Hülfsverein unternommen, ebenso gelegentliche Vorträge und Beiträge in Zeitschriften etc. von nicht historischem oder kirchenpolitischem Inhalt, und ziehe die Kollegienhefte (besonders das über die Theologie des 19. Jahrhunderts) nur nach den eigenen Aufzeichnungen bei. Dass Professor Stähelin sich in allen Disziplinen ständig auf dem Laufenden erhielt und dies nicht blos durch Blättern in den neu erschienen Büchern, das erfuhr jeder, der mit ihm verkehrte, in den ersten paar Augenblicken, trotzdem es einem in seiner Nähe nie angst und bang geworden ist, weil er den Studenten oder den Pfarrer ausgefragt oder auf's Glatteis geführt hätte. Wie stark seine Vielseitigkeit seinem Hauptfach zu gute kam, lehrt ein Blick in irgend eine seiner zahlreichen Publikationen.

Bezeichnenderweise begann der Verewigte seine akademische Tätigkeit mit einer Probevorlesung über „Erasmus Stellung zur Reformation" (Basel, F. Schneider, 1873), um auszuführen, dass dass derselbe „nicht nur, wie Luther von ihm sagte, die Geister bis zum Lande der Verheissung hingeführt, um dann den Eingang und die Eroberung selbst in stärkere Hände legen zu müssen; er hat für alle Zeiten dem werdenden Protestantismus die Macht an die Seite gegeben, in deren Bund allein er damals schon die Geister erobern und als geschichtliche Potenz sich entfalten konnte, und in deren Bund er allein für alle Zukunft geschichtliche Macht bleiben, seine Heilsgüter rein und frisch erhalten und seinem universalen Beruf genügen wird — den *Humanismus*." (pag. 30). Es folgte die warmherzige Schilderung des Lebens und Wirkens seines Vorgängers K. R. Hagenbach (Basler Neujahrsblatt 1875) und zur Zeit der lebhaftesten kirchlichen Parteikämpfe (liberale Pfarrwahlen) ein Vortrag über „Die christliche Kirche, ihr Wesen und ihre Aufgabe" (Volksblatt f. d. ref. K. d. Schw. 1879 No. 7—11). Derselbe wollte „aus dem im Evangelium gegebenen Begriff von Kirche, ohne denselben irgendwie erschöpfen zu wollen, einzelne Gesichtspunkte hervorheben, die dazu geeignet sein dürften, sowohl ihre Unentbehrlichkeit für das persönliche und soziale Leben als auch die Bedingung zu ihrer gedeihlichen Wirksamkeit ins rechte Licht zu stellen." Stähelin postulirte direkt: Der Masstab und Prüfstein dieses evangelisch-reformatorischen Christentum darf nicht irgend ein Bekenntnis

der Vergangenheit sein, welches ja immer nur davon Zeugnis ablegen kann, wie in jener bestimmten Zeit die Wahrheit des Evangeliums sich dem Bewusstsein erschlossen hat. Und er schloss mit dem warmen Apell, das kirchliche Einheitsband nicht zu zerreissen, wo noch lebendiger Zusammenhang mit dem Herrn und seinem Evangelium wahrzunehmen sei. Treue Arbeit am Gottesbau der Kirche verleihe auch das Anrecht auf Zugehörigkeit, „mögen auch die einzelnen Werkleute seinen Grundriss und die letzte Vollendung seiner Kuppel sich verschieden deuten."

Solche sorgfältige, äusserst milde Sprache besass zweifellos in jenen Zeiten ihren grossen Wert und darf auch bei geänderten Parteiverhältnissen wieder gehört werden. Riss sie doch den alten Zaun des Bekenntniszwangs mit weicher und doch entschiedener Hand ein und schuf sich und andern den Raum zu ungebundener Erforschung und Darstellung der kirchlichen Entwicklung, welche sich ebenso aus der römischen Fesselung zur evangelischen Freiheit, wie aus den Schranken staatskirchlicher Rechtgläubigkeit zur modernen Entfaltung der mancherlei Gaben durchgearbeitet hat. *Ein streng bekenntnisfordernder Mann kann unmöglich ein vorurteilsfreier Kirchengeschichtsschreiber sein!*

Zunächst besprach Stähelin die theologische Wirksamkeit und Bedeutung W. M. L. de Wette's (Rede an der Säkularfeier seines Geburtstags, 12. Jan. 1880) und charakterisirte dieselbe durch die reformationsgeschichtliche Reminiszenz: Academia, id est in ecclesia, quod oculus in corpore. Sodann beleuchtete er die untergehende milde aber sittlich-praktische Richtung des deutschen Katholizismus in der Gestalt des ehemaligen Sekretärs Bischof Seilers und nachmaligen Fürstbischofs von Breslau Melchior v. Diepenbrock (Volksblatt 1881 No. 44—46). „Vadian" als Humanist und Reformator (Beiträge zur vaterl. Geschichte 1881) führte wieder in's 16. Jahrhundert zurück; ebenda knüpfte naturgemäss an die interessante Skizze zur Tauffrage: Lehre v. der Taufe und ihre Notwendigkeit in der reformirten Kirche (Volksblatt 1882 No. 23 u. 24). „Die ersten Märtyrer des evangelischen Glaubens in der Schweiz" (Ges. Vorträge von Frommel u. Pfaff, IX 7, 1883) treten durch drei konkrete Beispiele der offen und scharf als „geflissentliche Geschichtsfälschung" gebrandmarkten Janssen'schen Art und ihrer „dreisten Ignorirung" der grossartigen durch die Reformation geschaffenen sittlichen und geistlichen Erneuerung entgegen. In's gleiche Jahr fällt eine Studie über den Mathematiker und Astronomen Peter Megerlin und seine Konflikte mit der Theologie seiner Zeit. (Jahrbücher für protest. Theol. 1883) und — zum 1. Januar 1884 — Huld-

reich Zwingli und sein Reformationswerk (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte No. 3). Auch heute, nachdem längst die 2bändige Zwinglibiographie in aller Hände gelangt ist, bleibt jene 80seitige mehr als lesenswert und wenn es nur wäre, um die Würdigung Zwingli's gegenüber Luther klarer und wohl nach unserem Urteil einleuchtender zu gestalten in demjenigen Punkt, wo unser schweizerischer Reformator dem deutschen Glaubensmann überlegen, d. h. von längerer und stets wachsender Einwirkung erscheint. Wir meinen seine prinzipiellen Aufstellungen in Beziehung auf Verfassung, Lehre und Kultus der evangelischen Kirche, welche in ihrer selbständigen Ausprägung seinem Reformationswerk die Bedeutung eines zweiten, in die weitesten Fernen hinaus wirksamen Ausgangspunktes der reformatorischen Bewegung gegeben haben, indem die Entwicklung der evangelischen Kirchen immer mehr sich dieser Eigenart *zwinglischer* Formulirung zugänglich erweist. Grundzüge des evangelischen Christentums, die in Luthers Wesen mehr zurücktraten, gewinnen hier Gestalt und Geltung, sodass für alle Zukunft die Gefahr beseitigt ist, dass auch hier eine ausschliesslich von Luthers Geist bestimmte Gemeinschaft, eine lutherische Kirche im unrechten Sinn des Wortes entstehe. (pag. 4 f.) Kürzer und prägnanter und darum um so eindrucksvoller als im grossen Zwingliwerk (II 314 ff) wird die Berechtigung dieses von Zwingli vertretenen Typus grade in seiner Selbständigkeit gegenüber Luther und in seiner durch die Geschichte bewährten Entwicklungsfähigkeit hervorgehoben, was angesichts der norddeutschen Kirchenentwicklung und ihrem dogmatischen und kirchenpolitischen Konservativismus und der in vielen dortigen Kreisen eher wieder zunehmenden Verwerfung Zwinglis als des „Demokraten“ von doppeltem Wert und Gewicht ist. Grade neben Usteri (Ulrich Zwingli, ein Martin Luther ebenbürtiger Zeuge des evangelischen Glaubens 1883) dient Stähälin's gleichzeitiges Büchlein vortrefflich zur Klarstellung der verschiedenen Streitfragen. Möchten beide Arbeiten auch bei den jungen Theologen bekannter werden, statt als erledigte Vorarbeiten hinter der grossen Zwinglibiographie zu verschwinden, dem endgültigen Urteil über beide Reformatoren unbeschadet.

Seit dem Jubiläumsjahr steht Zwingli bleibend im Mittelpunkt des Interesses. Wohl reden die „Rückblicke auf den Entwicklungsgang der protestantischen Theologie im 19. Jahrhundert“ (Kirchenblatt 1887 No. 2—7. vgl. seine glänzenden bisher leider ungedruckten Vorlesungen über diese Materien!) deutlich genug davon, dass es ihm nicht gegeben war, sich in eine noch so grosse Einzelnaufgabe zu verbeissen. Aber mit geringen Aus-

nahmen entstammen sämtliche Publikationen der nächsten, ja aller ihm noch beschiedenen Jahre dem Streben, den Boden für das Hauptwerk zu ebnen und den Bau bis in's Einzelne und Spezielle hinein vorzubereiten. Grund- und Aufriss war ja — so viel wir aus Mitteilnngen und dem Vergleich der gedruckten Vorarbeiten mit dem 1894·97 erschienenen Buch schliessen können, schon sehr frühe fertig: aber wie der erste Halbband mehrmals umgearbeitet wurde, so wuchs auch jeder einzelne Komplex von Ereignissen oder Erwägungen nur allmählig und reifte in der Glut heissen Bemühens wie immer neuer Begeisterung. Zur Zwinglifeier (Volksblatt 1884 No. 1) erhob Stähelin die Blicke der feiernden Kirche zu dem heitern Siegesmut, der Lehre und dem Vorbild des Gefeierten, dass „auch das ein Teil des Evangeliums ist, dass der Mensch ... zum Guten erschaffen und ... befähigt ist", und knüpfte die treffliche Bemerkung daran: diese Glaubenszuversicht habe ihn zu seiner grossartigen organisatorischen Tätigkeit überhaupt erst befähigt und erweise sich bis heute als die Quelle der innern Einheit und des christlichen Gemeinschaftsrechtes der erst so mannigfach gespaltenen Reformationskirche. — Es seien ferner erwähnt: Zwingli-Autographen in Basel (Meili's Theologische Zeitschrift aus der Schweiz 1886, 53 ff.) und Briefe aus der Reformationszeit (Programm der Universität Basel 1887), welch letztere einige Irrtümer der Regesten korrigiren (pag. 32 zu IX). Zwingli als Prediger (Meili's Theol. Zeitschrift aus der Schweiz 1887 I). Die Festschrift des Gymnasiums Basel 1889 über den „Einfluss Zwinglis auf Schule und Unterricht." — „Amos Comenius" in der Sammlung: Reden am Weinstock (Basel 1893 Reich) — Rezension über „Bonifacius Amerbach und die Reformation" von Burckhardt-Biedermann (Kirchenblatt 1893 No. 42—44). — Zahlreiche Artikel in verschiedenen Zeitschriften und Revuen (Zeitschrift f. Kirchengeschichte; Theol. Rundschau; Herzog's Real-Encyclopädie: Theol. Litteraturzeitung, Kirchenblatt etc.) — 5 Wochen nach dem Hinschied des Verfassers brachte das Kirchenblatt (1900 No. 16—18) einen Vortrag desselben zum Abdruck, den wir weiter unten noch würdigen möchten: „Entstehung und Ausbildung des Staatskirchentums in der reformirten Schweiz", und als in nächster Zeit auf dem Büchermarkt erscheinend dürfen wir anzeigen: „Huldreich Zwingli, der christliche Freiheitskämpfer" (in dem Sammelwerk: der Protestantismus am Ende des 19. Jahrhunderts, Berlin, Paul Hartung, Verlag Wartburg).

Stähelins Hauptwerk, welches seinem Namen allein schon in den Annalen der schweizerischen Profan- und Kirchengeschichts-

schreibung einen bleibenden Platz sichert, erschien 1894–97. Es ist von zahlreichen berufeneren Federn gewürdigt worden, sodass ich mich billig jedes weitern Wortes enthalten könnte. Es sei mir lediglich der Hinweis auf zwei Punkte gestattet: wie zum ersten kein geringer Anspruch im Titel erhoben wird, wenn das Leben und Wirken Huldreich Zwinglis *nach den Quellen dargestellt* werden will und zugleich der Darsteller unter schwerer Augenerkrankung leidet. Im Text zeigen sich nur ganz seltene Nachweise. Sobald man jedoch beginnt, denselben nach Art des Anatomen zu seciren und die Teile und Teilchen und nicht zuletzt die sie zusammenhaltenden Gedankengänge auf ihre Herkunft zu prüfen, so entsteht in kurzer Zeit ein so viel- und feinmaschiges Netz von Verbindungsfäden zu der gesamten Menge des bekannten und bei dieser Arbeit sich bekannt gebenden Quellen-Materials, dass man mit ausserordentlichem Vertrauen auch an diejenigen Partien des 1075seitigen Buches herantritt, welche sich der eigenen Nachprüfung durchaus entziehen. War solche Stoffbeherrschung unter der erwähnten Erschwerung nur vermöge eines ungewöhnlichen Gedächtnisses und treuester Mitarbeit der Familie und Freundschaft erreichbar, so muss es umgekehrt wie bei der lebensvollen Wirksamkeit der „Vorlesungen" als ein hohes Glück bezeichnet werden, dass nicht mehr das gelesene oder geschriebene Wort direkt in die endgültige Form gegossen wurde, sondern der Meditationsprozess die ganze geistige Arbeit des Verfassers beanspruchen und die Mühe des mechanischen Niederschreibens, Vergleichens etc. von der Conception von Form und Inhalt getrennt bleiben konnte. Das ist — der Vergleich sei mutandis mutatis gestattet — z. B. auch den Werken Gustav Freytags zugute gekommen, hat ihre Lesbarkeit erhöht und ihren Gedankengehalt vertieft und abgeklärt.

Als zweites hebe ich die weitschauende, auch Calvin und andere leitende Geister der evangelischen Kirchenentwicklung berücksichtigende Zusammenfassung alles Gebotenen hervor. Auch Mörikofer u. A. vergessen das nicht, stehen aber auf viel unsicherer oder kürzer blickender Warte. Und hier möchten wir eines der Hauptverdienste des Stähelin'schen Zwingli sehen: dass nicht nur die ganze Fülle der urkundlichen Berichte historisch-kritisch verarbeitet und ein richtiges Bild des damaligen Seins und Geschehens gezeichnet worden — das besitzt für viele nicht viel mehr als antiquarischen Wert und hängt allzusehr von der Kraft ihres Gedächtnisses und ihres intensiven Studiums ab — sondern dass die Ansätze für die Weiterbildung der von Zwingli uns geschenkten und vererbten Impulse deutlich und mit allem

Vorbedacht aufgewiesen worden und dadurch der Zusammenhang mit uns, den späten Nachfahren, und unsern Kämpfen, Überzeugungen und Sorgen uns nahegelegt wird. Verhältnisse und Taten sinken mit den Menschen in's Grab. Aber ihre Gedanken und Kräfte des Wissens wie des Glaubens können am Leben bleiben oder wiedererstehen in neuer Weise. Und *das ist's, was wir grade von dem Reformator unserer Kirche erhoffen.*

II.

Damit ist bereits grundsätzlich ausgesprochen, was u. E. R. Stähelin uns als Aufgabe, als zu Leistendes hinterlassen hat. Ich fasse die Frage so, trotzdem ich damit den Schein erwecken könnte, als betrachte ich den Verfasser des „Zwingli" als eine diesem gleichstehende, kirchenbildende Persönlichkeit. Das Vorangehende wird solchem Vorwurf zur Genüge widersprechen und daran erinnern, dass mir vielmehr daran liegt, Stähelin als denjenigen zu erweisen, welcher uns am lebensfrischen Bilde Zwinglis unsere Aufgaben und Ziele **zeigt** und nicht selber **stellt**. Er war viel zu sehr der ruhige Akademiker und feinempfindende Vermittlungstheologe, als dass er sich wie ein Rufer im Streit an die Spitze neuer Bewegungen gestellt und dem harschen Wind der Parteikämpfe preisgegeben hätte. Doch dürfen wir nur froh sein, wenn es auch an solchen Männern nie fehlt, welche in stiller Studierstubenarbeit den Zusammenhang mit der Vergangenheit herstellen und die Continuität der geschichtlichen Entwicklung nicht in Vergessenheit geraten lassen. Das gibt den im Sturm und Drang des Tages Stehenden Mut und Gewissheit, einer grossen und erprobten Sache anzugehören und etwas Neues von dauerndem Wert pflügen zu können. Das erst verbürgt ihnen auch den Erfolg, weil noch Niemand ungestraft sich an der historischen Causalität — diesem unverbrüchlichen Natur- und Geistesgesetz — versündigt hat.

Wir stehen vor kirchlichen Neubildungen. In Dogmatik und Kultus herrscht ein lebhaftes Spiel der Stimmen und Kräfte und, was besonders erfreulich ist, man gewährt mehr denn je auch fremden, weitabliegenden Instanzen und Ansichten Gehör. Was in der 2. Hälfte des 16. Jahrhunderts und bis zum grossen deutschen Krieg durch die theologische Korrespondenz hervorragender Persönlichkeiten geleistet wurde, das versehen heute die theologischen Zeitschriften in Verbindung mit dem ungleich grössern Austausch an Büchern oder doch gediegenen Besprechungen der wichtigsten Erscheinungen: gefühlsmässige Stimmung wie ver-

standesmässiges Urteil empfängt ungleich mannigfaltigere Beeinflussung, als dies einstmals der Fall gewesen, und der Auswirkung dieser Impulse stehen nicht mehr enge, staatskirchliche, lokal bedingte und im Bekenntnis und starrer Kirchenordnung festgelegte Schranken entgegen. In Beziehung auf Lehre und Gottesdienstordnung ist diese Freiheit zum Gemeingut geworden oder ist sie doch auf dem Weg, via Göttingen die Fesseln des sog. Neuluthertums zu sprengen. Staatsgewalt und Patronatslaune werden auch hier auf die Dauer versagen und aus dem bunten Rock Schleiermacher-Ritschl'scher „Hüllen" den evangelischen Wahrheitsdrang hervorbrechen lassen.

Steht die Frage nicht ebenso in Beziehung auf die *Kirchenverfassung*, das, was den äussern Bestand, die Form und Eigenart der Kirche ausmacht? Und wie werden wir diese zu erwartende neue Kirchengestaltung aus den Zufälligkeiten momentaner Opportunitätsgründe, gelegentlicher Beeinflussbarkeit von Synodalmitgliedern und öffentlicher „Meinung" befreien, von dem über Gebühr geübten Druck stürmischer Kreise und Cliquen oder herrschsüchtiger Politik und „Staatsweisheit" unabhängig machen? Es darf nicht bestritten werden, dass sich weit und breit das Gefühl einzunisten wusste, niemand könne über die Zukunft der Kirche etwas Sicheres sagen, kein Mensch kenne auch nur einen bestimmten, praktikabeln Kurs, geschweige dass er ihn mit Kraft und überzeugender Stetigkeit befahre. Und doch bewegt fast ebenso allgemein der Wunsch die Gemüter, es möchte der gegenwärtige Zustand der Freiheit gewahrt und zugleich grössere Ordnung und Einheit in unser kirchliches Leben kommen.

Die Stimmung ist jedenfalls grade in diesem letztern Sinn bereits viel abgeklärter geworden; es haben sich wie auf dem dogmatischen und kultischen Gebiet aus der Diskussion bestimmte Programmpunkte zur weitern Erörterung ergeben. Könnte man sie nicht durch grosse, der historischen Entwicklung entnommene Gedanken befruchten, auf gangbare Wege leiten, zuverlässigen Zielen näher bringen? Unstreitig geschieht dies durch eine beschränkte Zahl der kirchlich Interessirten. Aber was sollen die Führer ohne Heer? Welche Perspektive eröffnen Erscheinungen wie die „Ordnung"-, d. h. Bekenntnis-Forderung in Blättern, welche ausdrücklich der Landeskirche dienen wollen, oder die strikten Konventikelbestrebungen anderer Kreise angeblich gleicher Tendenz?

Da gilt es doch wohl, solch katholisirend-wiedertäuferischer oder mönchisch-gemeinschaftsuchender Richtung ihr Spiegelbild aus der Vergangenheit entgegenzuhalten und kraft der Refor-

mation und der seitherigen Kirchenentwicklung solche Erneuerung des Ordenswesens in evangelischem Gewand mit aller Energie zu bestreiten. Der alte Kampf, den Zwingli und Luther durchzufechten hatten, steht wieder als Aufgabe vor uns und verlangt äusserlich ruhigere aber nicht minder entschiedene Stellungnahme.

Aus all diesen Gründen postulire ich folgendes als unsere kirchengeschichtliche und kirchenpolitische Aufgabe und stehe nicht an, dies im oben angedeuteten Sinn als das Erbe Prof. R. Stähelins zu bezeichnen:

1) Es bedarf in erster Linie der Fortsetzung intensiver und umfassender *kirchenhistorischer* Studien. Zwingli steht in klaren und bis in's Einzelne getreuen Zügen vor unsern Augen; das Bild der schweizerischen Reformationsbewegung dürfen wir in nicht zu ferner Zeit aus berufenster Feder erwarten; durch Prof. E. Blösch in Bern ist die Geschichte der schweizerisch-reformirten Kirchen znm ersten mal in zusammenhängender Form und mit reicher Stoffbenützung geschildert worden; eine Fülle von Monographien leistet willkommenen Kärrnerdienst, damit die Könige mit wohlzubereitetem Material zu bauen vermögen. Das sind vielversprechende Anzeichen. Aber wie viel bleibt noch übrig und wie oft erweist sich auch das Vorhandene bereicherungs- und ergänzungsfähig! So betrachten wir die verdienstvolle Arbeit Prof. Blösch's doch nur als Gegenstand und Mittelpunkt künftiger Diskussionen, welche durch Spezialuntersuchung die zahlreichen Ungenauigkeiten im Kleinen (und darum zuweilen auch im Grossen?) richtig zu stellen hat. So sind die Schilderungen der Widertäufer-Bewegung (Pupikofer, Egli, Strasser, Müller, P. Burkhardt) noch lange nicht vollständig. Zur Zwingli-Bibliographie ist erst allerjüngst diejenige über Calvin (A. Erichson) gekommen. Diese ist der Abschluss, jene der Anfang einer unsern Anforderungen genügenden Ausgabe der „Werke". Die materielle Seite der Kirchengeschichte, wie sie sich in sozialen Begleiterscheinungen, in der Frage nach den pekuniären Subsistenzmitteln für Kultus und Pfarrbesoldung (Helvetik!) und in der Beteiligung der Kirche am Kampf gegen die Unwissenheit und Notlage ihrer Angehörigen dokumentirt, vermochte bisher nur sehr lückenhaft zur Geltung zu kommen. Der Lokalforschung bleibt noch ein weites unbebautes Feld offen. — Diese Beispiele genügen, um die Arbeitswilligen aufzurufen und ein Blick in die Bibliographie der evangelisch-reformirten Kirche der Schweiz von Antistes Finsler † oder in die Räume unserer Staats- und Gemeindearchive lehrt, wie mannigfaltig die Auslese von Behandlungsgegenständen sein kann.

Und wenn auch einmal gründliche und umfassende Kenntnisse gewonnen, durch Anlegung von Gemeindechroniken und Verzeichnissen über die Fundstellen aller die Ortsgeschichte betreffenden Notizen und Denkschriften auch im Einzelnen etwas Zuverlässiges gebaut und regelrechte Weiterführung angebahnt ist — wer sorgt dann für die Verbreitung dieser Resultate und die Beeinflussung des öffentlichen wie privaten Urteils über kirchengeschichtliche Dinge? Breite Schichten des Volkes lieben es, in behaglicher Anschaulichkeit vergangene Zeiten an sich vorüberziehen zu sehen. Warum soll nicht auch dieser Hebel in Bewegung gesetzt werden, um die kirchlich Indifferenten mit neuem Interesse zu erfüllen? Geht es doch manchem Pfarrer so, dass er mit neuer Freude und ganz andern Gefühlen seine Kirche und Kanzel betritt, nachdem ihm ein Anderer seine Amtsvorfahren vor Augen gemalt und erzählt hat, wie und was sie hier gepredigt, gelobt und getadelt haben. Es wäre wahrlich nicht der schlechteste Dank an die Professoren der Kirchengeschichte, wenn die Zuhörer sich je nach ihren Kräften daran wagten, ihr Werk fortzusetzen, im Kleinen zu forschen und zu lehren. Das würde zugleich die besten Früchte

2) in *kirchenpolitischer* Richtung tragen. Auch hier darf eine Pflicht des Einzelnen postulirt werden, der zu sachlichem Urteil befähigt ist oder sich hiezu durcharbeiten kann. Uns scheint auf Grund der bisherigen Entwicklung der Reformationskirche die Aufgabe darin zu bestehen, an der letztern als *Landeskirche* festzuhalten. Die *Staats*kirche ist mit dem 18. Jahrhundert um ihr Existenz*recht,* mit den theologischen, politischen und volkswirtschaftlichen Vorgängen bis Mitte des 19. Jahrhunderts auch um die *Möglichkeit* ihres Bestandes gekommen. Die *Frei*kirche, welche mit dem Staat nur noch die äussern Grenzen gemeinsam hat, gewährt dem protestantischen und speziell Zwinglischen Ideal der Durchdringung *aller* Lebensverhältnisse mit religiöser Kraft und Lauterkeit keinerlei Rücksicht und muss wohl als extremer Gegenschlag nach calvinischer Kirchendespotie aufgefasst werden. Amerikanischen Zuständen entgehen wir dagegen so sicher, wie englischem Hochkirchentum durch konsequentes Festhalten an der Form der Landeskirche. National, mit heimischem Erdgeruch und ungesuchter Volkstümlichkeit muss Predigt und Unterricht an die Kirchgenossen herantreten und sich ebenso sehr vollster Freiheit in Glaubens- und Gewissensfragen rühmen können als sich fühlen und kund tun als feste Ordnung in der vom ganzen Volk gesetzlich genehmigten Form. Nicht das ist die Frage, ob wir Pfarrer vom Staat oder der Gemeinde bezahlt

werden: die Pflege des religiösen und allen Kreisen offen stehenden gemeinde-kirchlichen Lebens wird immer wieder als Bedürfnis empfunden werden für Taufe und Trauung, Predigt und Abendmahl und nicht zuletzt Bestattung, den Dienst an Kranken, Unbehülflichen und Gefährdeten nicht zu vergessen. Aber das macht grossen Unterschied aus, ob sich die einzelne Gemeinde als Glied der einheitlichen, die ganze engere oder weitere Heimat umspannenden Landeskirche fühlt, so dass nicht ein leicht löslicher Synodalverband oder andere, allzusehr an die Individuen gebundene Momente die Einheit verbürgen sollen, oder ob dies Gefühl der Sicherheit mangelt. Es macht einen grundsätzlichen Unterschied aus, ob die Geistlichen von einer bestimmten Partei, Gesellschaft, Tendenz etc. den Gemeinden zur Wahl angeboten und mit gewisser Ausschliesslichkeit aufgenötigt werden, so dass eine Farbe und Richtung alle Gemeinden von vorn herein beherrscht und anders geartete Glieder ebenso gründlich abgestossen oder höchstens als stumme Gäste geduldet werden, oder ob die Mannigfaltigkeit möglich und tatsächlich und jedermann ohne Beeinträchtigung im Stande ist, sich als vollberechtigtes Glied zn betrachten und unter keinerlei sektiererischer Engherzigkeit zu leiden. Das Bedürfnis nach religiöser Gemeinschaft, nach Zusammengehörigkeit mit Glaubensgenossen darf weder missachtet noch übertrieben werden, wie auch die besondere Art der Auffassnng und Anwendung des Evangeliums ebensowenig unterdrückt als mit Auflösung der reformatorischen Grundprinzipien in schrankenlosen Individualismus verflüchtigt werden soll. Einstweilen und wohl noch auf lange hinaus bietet die Landeskirche die geeignetste Form für den köstlichen Inhalt, wenn sowohl auf eine Kirche der äussern Macht als der ordenmässigen innern Gestaltung verzichtet wird. Einst handelte es sich um den Kampf zwischen Rom und dem freigeistigen (Flügel des) Humanismus; das Ergebnis war die nationale Staatskirche. Aus dem Wiederstreit der letztern mit den Konsequenzen der Revolutionsepoche ging die Landeskirche hervor. Ich wüsste keine neuen Faktoren, welche das Resultat verschieben würden. Rom zur Rechten, der theoretische und praktische Materialismus zur Linken, verstärken nur als verhängnisvolle Gehülfen die Bemühungen antiquirten Staatskirchentums wie haltloser Schwarmgeisterei. Bleiben wir bei der Landeskirche und bauen wir über die kantonalen Grenzen hinaus innert weiteren Jahrhunderten die schweizerische evangelisch-reformirte Landeskirche!

Dafür dürfen wir zuverlässig den Mann in Anspruch nehmen, welchen R. Stähelin uns mehrmals geschildert hat. Und wir

dürfen uns an die Worte halten, mit welchen die Jubiläumsschrift zum 1. Januar 1884 schliesst:

„Grösser vielleicht noch als durch die Erfolge seines (Zwinglis) Wirkens steht sein Bild in der Geschichte durch den Geist, von dem er beseelt war: wir meinen seine freie, allem Scheinwesen und aller konventionellen Beschränktheit abgeneigte Natürlichkeit und Offenheit, sein tiefes Gefühl der Verantwortlichkeit für seine Gemeinde und sein Volk, seine herzliche und allzeit hilfsbereite Teilnahme, seine fest im Evangelium gegründete, immer fröhliche und auch in den trübsten Zeiten und Lagen unentwegt an dem Walten der ihrer Ziele sichern Gottesmacht festhaltende *Glaubenszuversicht*. Es ist der Geist, welcher auch seine geschichtliche Erscheinung bei aller menschlichen Beschränktheit immer für seine Kirche vorbildlich machen wird, und welcher dieser zugleich die Bahn vorzeichnet, auf der sie auch in veränderten Verhältnissen ihres Einflusses und Segens wird gewiss bleiben können."

Wechselwirkung und Gottesbegriff.

Von Dr. *O. Pfister*, Pfarrer in Wald (Kt. Zürich).

Wenn *Bolliger* sich in seinem bereits zum zweiten Male ausgesandten neueen Werke[1]) als Erfahrungstheologen bezeichnet, so beansprucht er damit einen Titel, auf den wohl wenig neuere Theologen Verzicht leisten würden. Seit *Schleiermacher* ist es schwierig, *kein* Empirist zu sein. Dazu bedürfte es heutzutage eines servilen Geistes, der sich ruhig in die Salomonsflasche irgend einer heteronomen Autorität einsperren liesse, oder einer stolzen Herrenseele, die nach spekulativen Methoden aus den Tiefen des Ich's die Welt hervorzauberte. Allein jenes Sklaventum weicht mehr und mehr dem grossen Geiste der Reformation, und nur schwache Geisterchen, welche teils den heiligen Trieb nach ehrlichem Denken niemals in sich brennen fühlten, teils durch seine Abtötung die schmählichste Selbstverstümmelung in majorem gloriam Dei begingen, bleiben heute im engen Kerker des Autoritätsglaubens zurück. Jene überreichen speku-

[1]) Prof. Dr. A. Bolliger, Der Weg zu Gott für unser Geschlecht. Zweite, neubearb. Aufl. Frauenfeld. 1900. S. VI ff. Der vorliegende Aufsatz behandelt mit dem nächstfolgenden zusammen die theologische Prinzipienlehre Bolligers.

ven Herrennaturen aber entdeckten bald nach dem Tode *Hegels* Ebbe in ihren angeblich unerschöpflichen Geisteskammern. moderne evangelische Theologe ist daher eo ipso Empirist, *Biedermann* so gut wie *Lipsius* und *Ritschl.* Nur der Begriff, Wesen, der Inhalt und Umfang der Erfahrung, ihre Interpretion und konstruktive Verarbeitung bildet einen Gegenstand bedeutungsvoller Meinungsverschiedenheiten. Während dabei einen von spezifisch *religiösen* Anschauungen ausgehen, bereiten die andern den Pfad *philosophischer* Empiristik, um auf n zum Gipfel der Gotteserkenntnis emporzuklimmen.

Zu den letztern gehört *Bolliger,* der als ein treuer, aber cht unselbständiger Schüler *Hermann Lotzes* mit Mut, Geist und ergie den Aufstieg wagte. Das Spezifische dieses neuesten rsuches ist angedeutet, wenn wir den Kardinalsatz aussprechen: Es gibt nur *Eine* Erfahrungstatsache, in der sich uns Gott offenrt, aber es gibt eine. Sie heisst Wechselwirkung der Weltemente.“ [1]) Auf diesem Phänomen der Wechselwirkung basirt ch *Lotze* und *Bolliger* die ganze Gotteslehre, die mit keinen ndern Argumenten als den notwendigen Voraussetzungen dieser Erscheinung zur wissenschaftlichen Gewissheit erhoben werden kann. Auch dieser Weg ist nicht ganz neu. Am nächsten kommt ihm meines Wissens ein Denker, den weder *Lotze* noch *Bolliger* anführt, und der noch heute sonst den Theologen ein heimliches Gruseln abnötigt — *Voltaire,* indem er verkündet „que la philosophie corpusculaire est le plus court chemin pour trouver l'Ame et Dieu.“ [2]) Durchaus originell und unvergleichlich viel fester begründet ist jedoch die Behandlung, welche die These in der Gegenwart gefunden hat.

1. Die erkenntnis-theoretische Grundlage.

Jeder metaphysische Bau hat sich in erster Linie über die Solidität seiner erkenntnistheoretischen Substruktion auszuweisen. Da ist es denn hocherfreulich zu konstatiren, mit welcher Emsigkeit *Bolliger* sich von jeher solchen Problemen zuwandte. [3]) In einer Zeit, wo die Mehrzahl der theologischen Systematiker das Gebiet der Erkenntnistheorie und exakten Psychologie vernachlässigen und ihre gesamte Lehre an geradezu leichtsinnige er-

[1]) Weg S. 19. Vgl. *Lotze,* Grundz. der Religionsphil. § 19.

[2]) *Mabilleau,* L. Histoire de la phil. corpusculaire. Vgl. Vierteljahrschr. f. wiss. Phil. 1896. S. 516.

[3]) *Bolliger,* Das Problem der Causalität. Diss. 1878. 157 ff. Anti-Kant oder Elemente der Logik, der Physik und der Ethik 1882. 407 ff.

kenntnistheoretische Behauptungen aufhängen, ist eine derartige Erscheinung erquickend und erbaulich. *Bolliger* hat sich redlich Mühe gegeben, um nicht nur Land, sondern Felsengrund unter den Füssen zu haben, wenn der grosse Kampf der herrschenden theologischen Schulen ausgefochten werden soll, und das *muss* ja einmal auf dem Gebiete der Erkenntnistheorie geschehen. Ob freilich das Unternehmen gelungen und die Resultate haltbar seien, ist eine andere Frage.

Wir begnügen uns hier mit einer kurzen Skizze der Erkenntnistheorie *Adolf Bolligers*. Aus der Bewusstseinstatsache der Vorstellungen als dem Gegebenen erschliesst der Autor die Existenz eines vorstellenden Etwas, das nicht mehr Vorstellung sein kann, sondern Ding ist[1]) und einer Menge von Vorstellungen gegenübersteht, die es nicht selbst geschaffen haben kann und daher als allerrealstes Nicht-Ich deuten muss.[2]) Die Vorstellungswelt kann nicht von den Dingen selbst unmittelbar in mir erzeugt worden sein (hier spielt offenbar der unten zu entwickelnde Causalitätsbegriff herein), vielmehr ist sie ein Produkt, welches die Seele auf Grund ihrer Relationen zu dem seinerseits mit den intelligiblen Wesen in Beziehung stehenden Absoluten aus sich hervorbrachte.[3]) Schon aus dieser Entstehungsweise geht hervor, dass die Vorstellungen keineswegs Abbilder, oder auch nur Repräsentanten der objektiven Welt zu sein beanspruchen dürfen, stehen wir doch mit ihr nicht einmal in direkter Verbindung, und ist sie doch meine eigene Neuschöpfung.[4]) Wir dürfen höchstens insofern von einer notwendigen *Analogie* der Erscheinungswelt und der Welt der Intelligiblen reden, als die Systematik der Intelligiblen durch Vermittlung des seinerseits von ihm beeinflussten Gottes die ganze Systematik des Phänomenalen zur Folge hat.[5]) Diese Analogie ermöglicht es auch dem Materialismus, die glücklichsten Resultate zu erziehen, obschon er vergisst, dass seine Welt nur im Ich besteht.[6]) Es bleibt aber dabei: Die Vorstellungen sind Kreationen der Seele, die nur mit Gott in direkter Verbindung steht, und es ist der grösste Irrtum, in ihnen nur Mittel zur Erkenntnis, nicht das Erkenntnisobjekt selbst sehen zu wollen.[7])

Er ist nicht zu leugnen, dass diese Lehre dem auf ihr zu bauenden empirischen theologischen System eine sehr ungünstige Prognose eintragen muss. Wenn den Erfahrungsinhalten, von denen die Untersuchung ausgehen muss, nur „Analogien“ mit den

---

[1]) Caus. 125 ff. Anti-Kant 198 ff. [2]) Caus. 134. Anti-Kant 209. [3]) Anti-Kant 214. [4]) 221. [5]) 221, 233, 295. [6]) 234. [7]) 407.

intelligiblen, d. h. doch wohl als wirklich gedachten Dingen - an - sich, zukommen, wie gering sind da die Chancen, zu wirklicher Erkenntnis vorzudringen! Ja wenn wir wüssten, auf welchen Punkten die Analogie begriffliche Kongruenz, logische Identität, involvirte, wäre das Bedürfnis nach Gewissheit gestillt. So aber steht es schlimm, da ja *Bolliger* selbst sagt: „Es fehlt uns jeder anschauliche Zusammenhang zwischen der Natur jenes Zwanges [den die Seele von den intelligiblen Wesen erleidet] und der phänomenalen Resultante und wir können überhaupt über die Dinge sozusagen nichts aussagen.“[1]) Wie kann man da Empirist bleiben und aus dem Agnostizismus herauskommen? Besteht denn nicht von vornherein die Gefahr, dass nicht nur der Inhalt, sondern das ganze Dasein der Vorstellungen illusorisch und wesenlos? Man mag mit Descartes, den *Bolliger* dafür lobt, den Gottesbegriff zu Hülfe rufen und durch Berufung auf die Wahrhaftigkeit des Allmächtigen den Sprung vom Denken zu einem ihm entsprechenden Sein wagen. Aber was selbst nicht bewiesen ist, kann doch nicht zum Beweise beitragen, will man aber aus *praktischen* Motiven die Wahrhaftigkeit Gottes für gewiss erklären, nun, so wird eben damit auch der gesamte systematische Bau nicht theoretisch bewiesen, sondern *praktisch* fundirt. Eine tiefer grabende, die Einsichten der exakten Psychologie anerkennende Erkenntnislehre wird dann aber wohl bald aufweisen, dass es nicht statthaft ist, ethische Eindrücke kurzweg transzendental auszubeuten, d. h. in die Aussenwelt resp. auf Gott zu projiciren. Auch ergibt sich das Bedenken, dass der Gott, der *im Folgenden bewiesen* werden soll, *vorausgesetzt* ist. Man möchte daher *Eduard von Hartmann* recht geben, wenn er in ähnlichem Zusammenhange sagt: „Die Berufung auf die göttliche Allmacht (wir könnten sagen: Wahrhaftigkeit) ist nur ein unzulänglicher Deckmantel für die Blösse einer unhaltbaren Hypothese.“[2]) Kann man sich ohne „praktische“ Motive nicht helfen, so läge es doch viel näher, (wenn man nicht einen fertigen Causalbegriff bereit hat) zu sagen: Meine Bewusstseinsinhalte sind meinem Bewusstsein als zuverlässig charakterisirt, ich habe keinen hinreichenden Grund zur Annahme, dass die Anschauungsformen und die Kategorien das Wesen der Dinge verschleiern, und so stünden wir beim transzendentalen Realismus. Da hätten wir doch wenigstens die Hoffnung, über blosse „Analogieen“ zwischen den phänomenalen und den intelligiblen Grössen hinauszukommen, und das wäre bedeutsam. Analogien sind für unser Erkennen nicht mehr wert, als

[1]) Anti-Kant 219. [2]) *Hartmann*, Kategorieenlehre 418.

ein Schatz im Erdinnern, von dem ich nicht weiss, wo er liegt, wohl aber, dass es unmöglich ist und sein wird, ihn zu heben.

2. Die vulgären Erklärungen der Wechselwirkung im Allgemeinen.

Doch nun zur *theologischen Prinzipienlehre* selbst! Schon lernten wir deren Ausgangspunkt kennen in dem Satze: „Es gibt nur *eine* Erfahrungstatsache, in der sich uns Gott offenbart, aber es gibt eine. Sie heisst Wechselwirkung der Weltelemente, Zusammenhang aller Dinge.“ [1]) Wäre kein Band zwischen der Welt und mir, so bestünde keine Erkenntnismöglichkeit und ich könnte die Teile der Welt nicht zu meiner Welt rechnen. Ferner zeigt die Erfahrung, dass die Elemente unter einander verbunden sind und auf einander wirken. [2]) Wie ist nun diese Wechselwirkung zu denken? Was geschieht, wenn die Elemente a und b sich gegenseitig beeinflussen? Löst sich etwa ein drittes Element von a ab, um auf b überzugehen? Das können wir aus verschiedenen Gründen nicht annehmen, denn, sagt *Bolliger* in seiner ersten Schrift, „wenn eine Kraft eines Dings einem andern influirte, so müsste sie ihm selbst exfluiren, und durch diesen Ausfluss würde es selbst alterirt werden, was mit dem Selbstbeharren, der Identität eines Dings mit sich selbst unverträglich ist.“ [3]) Das Gesetz der Identität a = a verbürgt, dass die Dinge sich selbst gleich bleiben und immer in derselben Weise wirken müssen. [4]) „Gäbe es eine reale Veränderung von Dingen, so müsste ein Ding zugleich sein und auch nicht sein, was unmöglich ist aus rein logischen Gründen. Denn sage ich, ein Ding habe sich verändert, d. h. sei anders geworden, so wäre es eben auch ein anderes geworden, und das erste Ding wäre nicht mehr, sondern es wäre ein zweites anderes Ding: aus einem Ding ein anderes zu machen, ist selbst einer göttlichen Allmacht unmöglich, aus demselben Grunde, wie auch die göttliche Allmacht aus 2 nicht 3.... machen kann.“ [5]) Ähnlich proklamirt der „Anti-Kant“: a und b können nicht die Ursache ihrer kontinuirlich sich verändernden Gravitation sein. „Denn kein Wesen kann die eigene Natur abstreifen und von Augenblick zu Augenblick einer sich fortwährend verändernden Natur gemäss andere Wesen anders affiziren.“ [6]) Jede Veränderung wäre Metamorphose und verlangte, dass die Dinge ihre Identität mit sich aufgeben würden. — In der letzten Publikation, dem „Weg zu Gott“, lesen wir einfach: Die Vorstellung, es wandere von a ein Element auf b hinüber, ist darum hinfällig, weil nun das Rätsel

[1]) Weg 19. [2]) 20. [3]) Caus. 149. [4]) H. 97. [5]) H. 153. [6]) Antik. 316.

der Wechselwirkung vervielfältigt läge in der Frage, wie das dritte Element in b sich geltend zu machen wisse. „Es muss wohl ein viertes Element vom dritten sich lösen und so hoffnungslos weiter in infinitum.“ [1]) Ebenso ist hoffnungslos der Versuch, durch Übergehen einer *Kraft* von a auf b die Gravitation verständlich zu machen, denn eine sogenante Kraft kann doch immer nur als Zustand eines Elementes gedacht werden, dessen Zustand sie ist. „Die Annahme, eine Kraft löse sich von a und gehe auf b über, ist eine unvollziehbare Fiktion.“ Daher sieht sich *Bolliger* veranlasst, eine andere Erklärung herbeizuziehen.

3. Schliesst das Identitätsgesetz eine unmittelbare Wechselwirkung aus?
(Problem der Causalität. Anti-Kant.)

Die *erste* dieser Ablehnungen des influxus physicus, welche aus dem Gesetze der Identität das Selbstbeharren der Dinge und damit die Unmöglichkeit der Veränderung und Wirkung nach Aussen erschliesst, ist auf einen logischen Fehler gegründet.[2]) Wer in aller Welt erlaubt denn, das Identitätsgetz ohne weiteres ontologisch, transcendental, das Bewusstseinsgebiet überschreitend, anzuwenden und daraus die Selbstbeharrlichkeit der Dinge abzuleiten? — Identität ist eine Bestimmung, die niemals zwei Dingen zukommen kann, sondern eine Beziehung, welche das denkende Subjekt zwischen zwei *Vorstellungen* konstatirt. Ohne zwei Bewusstseinsinhalte, die in demselben Erkenntnissubjekt vereinigt sind, kann ein Identitätsverhältnis selbstverständlich nicht gesetzt werden. Um ein solches fixiren zu können, muss ich volle Gewähr dafür haben, dass beide gedachten Grössen auch wirklich ein und dasselbe sind. Handelt es sich um rein gedachte Grössen, abgelöst von ihrem Charakter als konkrete Bewusstseinserscheinung, so werde ich die gedachten Inhalte dann identisch nennen dürfen, wenn all ihre logischen Momente koinzidiren, denn ausser ihnen sind keinerlei Merkmale oder Anhaltspunkte denkbar, welche bei der apriorischen Funktion des Vergleichens das Ergebnis der Identität irgendwie stören könnten. Stimmen daher zwei Begriffe in ihren Realdefinitionen völlig überein, wie z. B. die mathematisch genau gleich konstruirten Definitionen der Parabel, so sind diese Begriffe für unser Denken identisch. Die einzige Bedingung er-

[1]) Weg 22. [2]) Er ist auch *Herm. Lotze* begegnet, z. B. Grundz. der Metaphysik S. 31 oben. Grundz. d. Religionsphilos. 3. Aufl. S. 30 auf Gott (M) angewendet. Häufig dagegen warnt er davor, z. B. System I, 76 f., II, 87 f., 148.

laubter logischer Identitätssetzung ist die, dass ich völlige Gewähr der begrifflichen Kongruenz beider Beziehungsinhalte besitze. Eine solche habe ich nicht, wenn bloss äusserlich Subjekt und Prädikat der Identitätsgleichung übereinstimmen. Mit *Wundt* zu argumentiren: „Bei Urteilen, wie „die Ärzte sind Ärzte, die Advokaten sind Advokaten," soll das Prädikat an irgend eine, meistens nicht rühmliche Eigenschaft dieser Berufsklassen erinnern. In den formal identischen Urteilen sind also Subjekt und Prädikat in der Regel in verschiedener Bedeutung gebraucht." [1]) Ja, es scheint mir, dass wir nicht einmal 2 Erinnerungsbilder jemals ohne weiteres in globo, nach ihrem *gesamten* Inhalt identisch setzen können, da in unserem Bewusstsein so wenig zwei Vorstellungen in genau der gleichen Form vorkommen, als in der Natur zwei Blätter. Vielmehr wird die an sich leere Gleichung $a_1 = a_2$ nur dann zu einem denknotwendigen Identitätsurteil, wenn ich a_2 mit den nämlichen gedanklichen Wesensbestimmungen ausstatte, die ich dem a_1 beilegte, und nur soweit das Produkt dieser übereinstimmenden Setzung mir bewusst ist, reicht die Identität. Wenn ich nun definire: a bedeutet eine beliebige gedachte Grösse, und sage: a ist identisch a, so ist ein Angriff auf diesen Satz nicht zu erwarten, denn es ist das zweite a im Sinne der Identitätsformel nichts anderes als eine Reduplikation des ersten. Ich weiss vom zweiten a gar nichts anderes, als dass ich es mit genau denselben Eigenschaften denke, die ich ihm das erste Mal zudachte; daher muss ich es ihm identisch denken.

Nun will *Bolliger* aus dem Denkgesetz der Identität die Selbstbeharrung der Dinge ableiten. Nämlich: Wie die Definition eines Kreises, wie jede Vorstellung, unverändert wiederholt gedacht, sich selbst identisch logisch gedacht werden muss, so müssen *die Dinge,* welche mit den Vorstellungen gemeint sind, sich selbst identisch, d. h. gleich bleiben. Was sagen wir dazu? Zunächst ist Identität ein Verhältnis zwischen *gedachten* Grössen und zwar beruht die Denknotwendigkeit der Identität im vorliegenden Falle auf der apriorischen Funktion der spontanen Gleichsetzung beider Beziehungsglieder. Für eine Erkenntnistheorie, welche (wie die *Hartmanns*) unter „Ding" das dem Vorstellungsobjekt entsprechende *Transsubjektive* versteht, wie es abgesehen von seiner Beziehung auf das Subjekt ist, enthielte der Satz: „Ding a = Ding a" ein Widerspruch, denn indem ich das Urteil setze, habe ich im Subjekte nicht das *Ding a* — ein Ding liesse sich

[1]) *Wundt,* Logik, 1. Aufl. I 171.

ja niemals in eine Vorstellung umzaubern, ich habe also nur eine *Vorstellung vom Ding a* einer *Vorstellung* vom Ding a identisch gesetzt. Das ist entweder so geschehen, dass ich die bestimmte Vorstellung „Ding a" für sich genommen und durch eine apriorische Funktion wiederholt und der ersten Vorstellung „Ding a" identisch gesetzt habe. In diesem Falle ist die logische Identität denknotwendig, aber sie geht nur auf die *Vorstellung* „Ding a," *nicht auf ein transsubjektives „Ding a"'* welches sich um unsere apriorischen Tätigkeiten gar nicht kümmert. Das Selbstbeharren der Dinge wäre dann also keineswegs erwiesen, vielmehr nur das der logisch fixirten Denkinhalte bei der Tätigkeit des Identischsetzens. Oder dann ist in dem Satze „Ding a = Ding a" jede der beiden Vorstellungen *a posteriori,* und nachträglich wurden sie verglichen, doch dann fehlt dem Satze die Denknotwendigkeit. Wir können uns ja vorstellen, dass die zweite Vorstellung auf ein anderes Ding als die erste gehe und beide stimmten ganz genau in ihren uns erscheinenden Eigenschaften überein, wie vollkommene Doubletten. So kämen wir nur zur Kongruenz, doch nicht zur Identität. — *Bolliger* hat jedenfalls nicht den letztern Fall im Auge. Vielmehr überträgt er die Eigenschaften, welche der *Vorstellung* „Ding a" zukommen, auf das Ding a und meint, wie die erstere beliebig oft gesetzt werden kann und dabei sich selbst identisch bleibt, so bleibe das Ding selbst fort und fort identisch, mit andern Worten: *Er überträgt eine* ***formale*** *Bestimmung, welche der Vorstellung „Ding a" als einer bewusstseinsimmanenten Grösse zukommt, kurzweg auf das bewusstseinstranszendente Ding und seine* ***materielle*** *Beurteilung.*

Bolliger wird das freilich nicht gelten lassen, denn wie wir hörten, hält er die Vorstellungen für das Erkenntnisobjekt selbst und will nicht das Ding irgendwie von der Erscheinung trennen. Aber das kann ihm nichts helfen. Auch *Lotze* führte in seiner frühern Phase „einen verzweifelten Kampf mit dem Ding an sich" [1]); es hat ihm nichts geholfen, so wenig als *Bolliger.* Denn was anders ist das „System der Intelligiblen" des letztern als die Welt der Dinge an sich, und von wem behauptet er die Konstanz, wenn nicht von den Dingen, wie wir sie abgesehen von ihrer zufälligen Erscheinung im Bewusstsein denken müssten? Entweder muss *Bolliger* sein System der Intelligiblen opfern, wenn aus der Phänomenalwelt das Selbstbeharren der Dinge geschlossen werden darf (es widerspricht auch mit seinen wechselnden Relationen

[1]) *Otto Krebs,* Der Wissenschaftsbegriff bei Hermann Lotze. (Eine auch für Theologen überaus gewichtige Arbeit.) Vierteljschr. f. wiss. Phil. XXI 197.

zum Absoluten dem starren phänomenalen Universalkomplex, der für *Bolliger* nach seiner Stabilisirung der Elemente übrig bleibt, und lässt sich nicht in einen Bewusstseinsinhalt transsubstanziiren, ist also sehr in-intelligibel), oder dann muss *Bolliger* die apriorische Anwendung des Identitätssatzes auf die Dinge-an-sich preisgeben, weil er nicht sie selbst in seinem Bewusstsein trägt, sondern nur Vorstellungen, die auf jene zurückgehen, und es nicht angeht, die Eigenschaften, welche sich aus der blossen *Form* der Bewusstseinsinhalte ergeben, auf das in diesen gemeinte Transsubjektive zu beziehen. Nur so weit meine Vorstellungen *inhaltliche* Bestimmungen enthalten, welche den Dingen entsprechen, nur so weit ferner mein Denken diese Bewusstseinsinhalte nach wirklich *der Natur der Sachen* entsprechenden Regeln verarbeitet, kann ich gültige Realurteile bilden. Aber diese Korrespondenz von Denken und Sein muss obwalten, sonst ist mein Denken falsch. Jedes Seinsurteil wird daher für den Erkenntnistheoretiker auch bei kategorischer Form hinsichtlich seines transzendentalen Wertes nur hypothetische Bedeutung haben und eigentlich lauten: *Wenn* meiner Vorstellung ein Seiendes entspricht und *wenn* meine Annahme wirklicher Veränderung nach diesem und jenem Gesetze zutrifft, so darf ich folgern etc.

Zu welchen Unmöglichkeiten *Bolligers* Anwendung des Identitätssatzes führen muss, zeigen wir an einem einfachen Beispiel. Setzen wir einmal den Begriff der wachsenden Pflanze, den uns doch gewiss kein Empiriker verwehren kann. Da wird *Bolliger* argumentiren nicht etwa: Der Begriff der wachsenden Pflanze ist immer identisch diesem Begriff der wachsenden Pflanze, sondern: Die wachsende Pflanze ist immer identisch sich selbst, bleibt immer gleich, beharrt. So hätten wir glücklich das Monstrum einer wachsenden Pflanze, die nicht wächst! Dahin *muss* man kommen, wenn man Empirist sein will und „Ding" mit „Erscheinung" zusammenfallen lässt.

Wir lehnen daher *Bolligers* Berufung auf das Identitätsgesetz als Beleg für die Selbstbeharrung rundweg ab. Leibniz hätte sehr leichten Stand gegen *Bolliger*. Damit wenden wir uns auch gegen die Argumentation des „Anti-Kant": Gäbe es eine reale Veränderung von Dingen, so müsste ein Ding zugleich sein und nicht sein, aus einem Dinge würde ein zweites anderes Ding. Wir entgegnen mit *Wundt:* „Das empirische Ding ist eben nicht konstant und beharrend, und es ist darum kein Grund gegeben, warum der Wechsel der Eigenschaften mit dem Begriffe selbst in Widerspruch treten sollte."[1]) Gewiss, ein Ding ist doch keine

[1]) *Wundt,* System der Philos. 2. Aufl. 163.

Substanz, sondern für jeden Empiristen nur ein Komplex von Merkmalen, die räumlich und zeitlich konstant sind und von denen einzelne kontinuirlich wechseln. Ich weiss in der Tat nicht, warum die Raupe wirklich kein Schmetterling werden soll, warum der Knabe aus einem Tonklumpen keinen Sperling formen sollte!

Ja, wenn der im Augenblicke der Apperception gegebene Zustand das unveränderliche Sein und Wesen der Dinge wäre, dann bedeutete die Veränderung ein gleichzeitiges Sein und Nichtsein. Es gibt jedoch nur *ein* Rezept, um die Veränderung für denkwidrig erklären zu können, und das lautet: Man nehme eine augenblicklich gegebene Wahrnehmung oder Vorstellung, stecke sie in das Gefäss des Gedächtnisses, wo sie alsbald steif und fest wird und gebe sie für das Ding aus, welches sie darstellt. So weit man die Vorstellung konserviren kann, so weit hat man nun die Dinge stabilisirt. Kommt nun Einer und redet von Veränderung in der Wirklichkeit, so holt man sein Präparat, das steif und fest geblieben ist, und erklärt: Dies ist allein die wahre Wirklichkeit, folglich ist die Veränderung unmöglich. Die Frage ist nur, ob dieses Totschlagen der Wirklichkeit auch wahrhaft zulässig ist.

4. Ist die Undenkbarkeit des Übergehens eines Elementes oder einer Kraft von einem Ding auf ein anderes ein Beweis für die Unmöglichkeit einer unmittelbaren Wechselwirkung und die notwendige Existenz eines allumfassenden Wesens? (Der Weg zu Gott.)

Wenden wir uns nun der *neuesten Widerlegung einer falschen Erklärung* des Phänomens der Wechselwirkung durch *Bolliger* zu. Die Annahme, es löse sich bei der Wechselwirkung zwischen a und b ein Element von a ab und gehe auf b über, wird darum abgelehnt, weil das Rätsel der Wechselwirkung vervielfacht läge in der Frage, wie das dritte Element in b sich geltend zu machen wisse; es müsste sich ein weiteres Element vom dritten ablösen und so weiter hoffnungslos ad infinitum.[1]) So lange nur von einem ungelösten *Rätsel* die Rede ist, brauchen wir uns nicht davon überzeugen zu lassen, dass diese Auslegung der Erscheinung falsch sei. Es fragt sich ja überhaupt, ob der Kausalitätsprozess denkbar zu machen sei. Lässt sich die *ganze* Wirklichkeit in verständliche logische Formen auseinanderlegen? Hat *Hegel* mit

[1]) Weg 22.

seiner restlosen Weltkonstruktion im Grunde recht, ist alles Wirkliche vernünftig? Wenn das nicht der Fall ist, bleibt die Wirklichkeit in alle Ewigkeit zu einem gewissen Teile rätselhaft, und dennoch müssen wir Dinge und Tatsachen annehmen, die wir nicht erklären können. So sagte *Bolliger* selbst in seinem „Kausalitätsproblem“: „Man wird wohl gestehen müssen, dass wir den Vorgang des kausalen Wirkens nur als einen tatsächlichen fixiren können, *ohne die Art und Weise des Geschehens ermitteln zu können.* Aber „Erklärenwollen“ ist doch schliesslich nur ein Haschen nach Bildern, von denen die einen tauglicher als die andern sein mögen, aber gewiss keines ganz passend.“ [1]) Und ebenso im „Anti-Kant“: „Wir haben auch keine Vorstellung darüber, wie Ursachen ihre Wirkungen hervorbringen und mussten doch die Wirklichkeit kausaler Relationen anerkennen ...“ [2]) Ist die Rätselhaftigkeit und Unverständlichkeit das einizige Argument gegen die Erklärung der Wechselwirkung, so ist es jedenfalls gänzlich verfehlt, auf sie sogleich zu verzichten, und wenn *Bolliger* später nach dem Satze vom ausgeschlossenen Dritten, nämlich weil keine andere Erklärung möglich ist, die *Lotze*'sche Kausalitätstheorie für die allein zulässige erklärt und aus ihr seinen Gottesbeweis ableitet, so ruht dieser Beweis von vornherein auf sehr schwachen Füssen, auf einem *Fehler,* den wir den *rationalistischen* nennen wollen, denn jene abgelehnten Kausalitätserklärungen sind ja gar nicht *ausgeschlossen*, so lange sie nur *rätselhaft* sind. Der Fehler besteht in dem prätentiösen Anspruch der Vernunft, sie dürfe alle Vorstellungen und Meinungen aus der Welt schaffen, welche sie nicht klar und deutlich aus ihren Ursachen begreift.

Was man nicht expliziren kann,
Sieht man als nicht vorhanden an!

So mag ein russischer Zensor mit neidischem Griffel ausmerzen, was er nicht versteht, die Vernunft darf nur das negiren, was völlig unbegründet, undenkbar und widervernünftig ist. — Allerdings bemerken wir sofort, dass der Vorwurf der Rationalistik, den wir gegen *Bolliger* erheben, nicht sehr grosse Tragweite hat, denn leicht liesse sich der Fehler korrigiren. Man

---

[1]) Kaus. 149. [2]) Anti-Kant 368; vgl. Lotze, Syst. I 136: „Wie überhaupt eine Bedingung, wenn sie verwirklicht wird, es anfängt, um auch ihrer Folge Wirklichkeit zu geben, oder wie sie es anstellt, um einen vorhandenen Zustand zu entwurzeln, und einen andern in die Wirklichkeit einzupflanzen, davon kann keine Rechenschaft gegeben werden; jede Beschreibung, die man versuchte, würde Vorgänge und Verfahrungsweisen schildern müssen, die dasselbe Wirken, welches wir erklären wollten, vielfach bereits zwischen den einzelnen zur Ausführung aufgebotenen Elementen vorausssetzen müssten.“

müsste nur zeigen, dass die Hypothese vom wandernden Element, das Veränderung hervorbringen soll, ein unerlaubtes Spiel der Phantasie ist, welches weder durch die Erfahrung, noch durch Spekulation gerechtfertigt wird, dass ferner die Hypothese gar nichts leistet, indem sie das Problem ohne irgend welche Vereinfachung ungelöst in sich trägt, und in der Tat, wie *Bolliger* ganz richtig bemerkt, zu einem hoffnungslosen regressus in infinitum führt. Dann wäre diese Interpretation der Wechselwirkung widerlegt.

Die zweite Interpretation der Wechselwirkung, welche *Bolliger* im Anschluss hieran in seinem neuesten Werke ablehnt, besagt: Es geht nicht ein Element, wohl aber eine *Kraft* von a auf b über. Dagegen wendet *Bolliger* mit *Lotze*[1]) ein: Dies ist eine *unvollziehbare Fiktion,* weil eine sogenannte Kraft doch immer nur als Zustand eines Elementes gedacht werden kann, dessen Kraft sie eben ist. Ablösung von ihm und Übergang an ein anderes Element ist daher undenkbar.[2]) Noch etwas prägnanter sagt *Lotze:* „Attributa non separantur a substantiis. Kein Zustand E kann sich von dem Dinge A, dessen Zustand er war, so ablösen, dass er einen, wenn auch unendlich kleinen Augenblick lang zwischen A und B, als Zustand, aber als Niemandes Zustand, bestehen und dann mit B sich verbinden könnte, um nun dessen Zustand zu werden.“[3])

Diese Argumentation stützt sich auf die Voraussetzung, Kräfte seien Zustände, welche den ein irgendwie isolirtes Dasein führenden realen Elementen inhärirten. Mit dieser Annahme steht und fällt der Beweis. Achten wir zunächst auf die Voraussetzung des Beweises. Wir stehen hier vor einem festen Substanzbegriff, welcher keinen andern Kausalitätsbegriff als den der *substanziellen Kausalität* neben sich dulden kann. Es würde uns viel zu weit führen, wollten wir nun diesen Substanzbegriff der Kritik unterwerfen. Wir können aber auch leicht in anderer Weise vorgehen, zumal *Bolliger* uns ausdrücklich die Erlaubnis dazu gibt mit den Worten: „Einst sagte man: Die Dinge sind so und so. Folglich ist das kausale Wirken so und so. Jetzt sage man einmal: Das Geschehen ist empirisch so und so. Wie müssen also die Dinge sein, um dies Geschehen, das ich nicht als ein zufälliges, d. h. ursachloses auffassen kann, zu ermöglichen und hervorzubringen.“[4]) *Bolliger* ist hier als Empirist *Lotze* voran. Wohl deutet dieser darauf hin, dass wir die inneren Regungen der Dinge nicht kennen und nur von der *Beobachtung* lernen können, in welche

[1]) Grundz. der Metaphys. § 42, der Religionsph. § 22, Syst. II 113 f. [2]) Weg S. 22. [3]) Syst. II 114, Miterokosmus 1. Aufl. I 412 f., III 479 f. [4]) Kaus. 125.

bewegende Kräfte sich der Lauf der Ereignisse auflösen lässt,[1]) allein da redet er bereits von den einzelnen Naturgesetzen. Bei Untersuchung der Natur des Wirkens im allgemeinen hat er bereits hinter sich die Abhandlung vom Sein und der Qualität der Dinge, vom Realen und der Realität, vom Werden und der Veränderung. Wie ganz anders wäre das ganze System gestaltet worden, wenn er mit der neueren Naturwissenschaft zuuächst die Reflexion auf die verborgenen Gründe des Seienden zurückgestellt und den Umkreis der Phänomene vorerst möglichst weit gezogen hätte, um eine breite empiristische Basis zu gewinnen!

Was eigentlich in der Wechselwirkung geschieht, kann niemand sagen. *Paulsen* bekennt freimütig: „Regelmässige und spontane Zusammenstimmung der Veränderungen an verschiedenen Punkten der Wirklichkeit, das ist alles, was wir von Wechselwirkung wissen.... Wechselwirkung ist ein Wort, das gar keinen andern Inhalt hat, als: regelmässig korrespondirende Veränderung“[2]). Auch *Lotze* nennt die Aufgabe hoffnungslos und widersprechend, zu zeigen, *wie* es eigentlich angefangen wird, dass überhaupt etwas *ist* und *wird*[3]) und *Bolliger* wird dagegen gewiss nicht das Mindeste einwenden können. Die Frage ist nur die: Wie müssen wir die Elemente der Wirklichkeit denken, um eine widerspruchsfreie Auffassung derselben zu besitzen? Wir müssen uns daher mit einer möglichst plausiblen *Hypothese* zufrieden geben.

Gehen wir auf *Bolliger's* Rat vom empirischen Geschehen aus. Gelangen wir dabei zu der Annahme, es sei jede Kraft unablösbar an ein bestimmtes Element gebunden? Ich wüsste nicht, wie. Die moderne Mechanik hat es längst aufgegeben, die Erscheinungen des Druckes und Stosses auf eine in der materiellen Substanz verborgene Ur-*Sache*, ein feststehendes Ding zu beziehen, dem die Kräfte inhärirten, vielmehr sucht sie dieselben mit andern Bewegungstatsachen in Zusammenhang zu bringen und zu vergleichen,[4]) und so wandert denn das forschende Denken statt in die Tiefen eines rätselhaften Ur-Dinges, welches die Vorgänge aus sich heraussetzte, in die Fernen anderer Vorgänge. „Überall, wo die Physik Gleichungen aufstellt, die die Abhängigkeitsbeziehungen der Naturerscheinungen ausdrücken, da bringen solche Gleichungen bestimmte, messbare Vorgänge, die als Wirkungen betrachtet werden, in ein Funktiontverhältnis zu andern messbaren Vorgängen, die als deren Ursachen erscheinen. Die

[1]) Syst. II 387, 395. [2]) *Paulsen*, Einleitung in die Philos. 5. Aufl, 218 f. [3]) *Lotze*, Grundz. der Metaphysik § 8, 31, Syst. II 185. [4]) Vgl. *Wundt*, Syst. [2]287.

beiden Begriffe „Ursache“ und „Wirkung“ haben also hier vollständig ihre substanzielle Bedeutung verloren und eine phänomenologische, aktuelle angenommen.“ [1]) Damit ist selbstverständlich der Begriff der Kraft ein ganz anderer geworden: er ist nicht mehr eine „qualitas occulta“, ein „Vermögen“, ein „Attribut“ irgend eines isolirten festen Dinges, sondern er setzt den durchgängigen Zusammenhang, die kontinuirliche Verkettung aller Ereignisse voraus, die Materie wird zum blossen hypothetischen Hülfsbegriff. Es geht nicht länger an, von der Substanz als Trägerin der substanziellen Kausalität auszugehen, sondern vielmehr muss sich der Substanzbegriff nach der Kausalerklärung richten. [2]) Mitunter, wie bei *Ostwald*, geht die Materie ganz verloren.

Wenn nun *Bolliger* mit uns einig ist in der Annahme einer durchgängigen Verbundenheit der Weltteile, ja ihrer Wechselwirkung (auch diese Annahme ist eine *unbewiesene* Voraussetzung und wir sehen wiederum, dass *Bolligers Gottesbeweis nur ein relativer sein kann* und relativen Wert besässe, selbst wenn er im Übrigen richtig wäre), so ergibt sich für die Bestimmung der Elemente von vorne herein folgendes: *Die Elemente können nicht absolute Substanzen sein.* Wären sie das, so brächte sie auch kein Gott in ein reales Wechselverhältnis. Wir behaupten sogar mit *Ed. v. Hartmann:* „Getrennte Substanzen können nicht einmal in ideelle Beziehungen zu einander gesetzt werden, geschweige denn in reelle.“ [3]) Der Beweis ist sehr einfach: „Zwei numerisch verschiedene Substanzen würden sich zu einander verhalten wie zwei Absoluta, deren jedes innerhalb seiner Welt oder seiner Welten alle möglichen Beziehungen unterhalten mag, die aber ohne jede Beziehung untereinander bleiben würden.“ Also ist auch keine Vernunft denkbar, welche, ausser ihnen befindlich, zu einer von ihnen oder gar zu beiden in Beziehung stünde. [4])

Wir müssen folglich die Elemente so denken, dass sie von andern Wirkungen empfangen, und auf sie einwirken können. Erst wenn dieser Versuch misslingt, haben wir das Recht, ein drittes Element als Vermittler der Wirkungen herbeizuziehen.

Und nun gestehen wir, dass diese direkte Wirkung der Elemente auf einander uns gar nicht denkunmöglich erscheint. Wenn wir auch ein materielles Substrat der Körperwirkungen annehmen, — die empirischen Gründe dürfen wir hier weglassen — was zwingt uns denn, diesem Substrat eine konstant bleibende Energiesumme zuzuschreiben und damit die Denkbarkeit einer Aussen-

---

[1]) a.a.O. 287. [2]) *Wundt*, Logik 1. Aufl. I. 485. [3]) *Ed. v. Hartmann*, Kategorienlehre 418. [4]) a. a. O.

wirkung zu verunmöglichen? Es ist ja nicht gesagt, dass jenem Substrat *als für sich seiender Realität* die Möglichkeit der wahrgenommenen Kraftwirkungen *eigentümlich* und *wesenskonstituirend* zukomme. Vielmehr lässt die Beobachtung die Annahme nahe, die Energiesumme jener Wesenheit, die unserem hypothetischen Begriff eines materiellen Substrates entspricht, sei bedingt durch das Zusammensein mit andern solchen Wesenheiten, die an dieser Summe partizipiren. Wäre jenes Substrat eine quantitativ und qualitativ genau ein für allemal abgewogene und bestimmte *Ursache,* so wäre in der Tat der Übergang von Energie auf ein anderes Element undenkbar. Nun aber müssen wir uns erinnern, dass das Verhältnis der Ur-Sache zur Wirkung in vollständiges Dunkel gehüllt ist und jedenfalls aus dem Begriff der Ur-Sache nicht aufgeklärt werden kann, da ja vielmehr dieser Begriff sich nach den empirischen Kraftäusserungen richten muss. So viel aber dürfen wir nach oben stehenden Erörterungen mit gutem Gewissen von der „Ursache" aussagen, dass kein logisches Bedenken ihrer immanenten Veränderung entgegensteht (s. o. S. 177). Haben wir nun das materielle Substrat davon befreit, ein bestimmtes, konstantes Bündel von „Kräften" auf dem Rücken zu tragen, so erhebt sich kein stichhaltiger Grund gegen den Gedanken der Aufnahme oder Abgabe von Energie. So gut sich nach *Lotze* das Reale sehr wohl ändern kann, wenn es nur innerhalb gewisser Grenzen konform bleibt, so gut können die materiellen Elemente bei veränderter Konstellation innerhalb gewisser Grenzen veränderte Energieen einschliessen. Wie das Wirken geschieht, können wir nicht angeben, aber auch *Lotze* verzichtet auf diesen Nachweis. Wir müssen einfach die Tatsache unbeanstandet herübernehmen, ganz gleich, wie *Lotze* das immanente Wirken, das er eben so wenig begreift, wie wir das transeunte,[1]) und den Substanzbegriff darnach einrichten.

Wir sind genötigt, auf die Lösung dieser Aufgabe hier zu verzichten, und wiederholen nur zusammenfassend: *Bolligers* Polemik gegen den transitus einer „Kraft" ist dann hinfällig, wenn wir diese nicht mehr als „Zustand", „Attribut" eines Elementes betrachten, dessen Kraft sie ist. Letztere Anschauung ist im Widerstreit mit dem empirischen Kraftbegriff, welcher immer *zwei* auf einander bezogene Elemente, ein „bewegendes" und ein „bewegtes" voraussetzt *und erklärt sich psychologisch als eine falsche Interpretation der realen Wechselwirkungen aus der Analogie des menschlichen Tuns und Leidens.* „Wie bei der handeln-

[1]) Lotze, Syst. II 136.

den Persönlichkeit die einzelne Handlung ein vergängliches Geschehen ist, das von der dauernd fortbestehenden Person des Handelnden hervorgebracht wird, so betrachtet das mythologische Denken alle Naturereignisse als Handlungen lebender Wesen. Psychologisch betrachtet ist daher der Begriff der Kausalität der Substanz nichts anderes als ein philosophischer Überrest dieses mythologischen Kausalbegriffs.“ [1])

Will jemand diese aktuelle Kausalitätsbetrachtung nicht annehmen, so ist er trotzdem vom Theismus *Lotzes* noch weit entfernt. Viel näher liegt es, dem *Pantheismus* beizupflichten und *Lotze* lieferte uns selbst die Waffen hiezu. Wie wir nämlich hörten, nimmt er das immanente Wirken unbeanstandet hin. Was hinderte uns also, die Welt als ein Individuum höchster Ordnung und alles Wirken für immanent, intraindividuell zu betrachten? Ganz richtig sagt *Ed. v. Hartmann,* der wegen seines isolirenden Substanzbegriffes eine direkte Wechselwirkung leugnen muss: „Zur Rettung der interindividuellen Kausalität genügt die Annahme, dass die Individuen relativ konstante Funktionskomplexe sind, und dass alle in diesen Komplexen vorkommenden Funktionen Teile oder Abspaltungen einer einzigen absoluten Fnnktion sind.“[2]) Wir haben uns damit nicht näher zu befassen.

Übrigens hat *Bolliger* die Schwierigkeiten, statt sie zu vermindern, bedeutend vermehrt und sich in eine recht missliche Lage gebracht, welcher *Lotze* früher entgangen ist. Denn dieser erklärt mit wünschenswerter Offenherzigkeit, dass der Gedanke einer Einwirkung der Dinge auf Gott und einer Rückwirkung Gottes auf die Dinge die ungelösten Rätsel der Wechselwirkung verdopple und sagt kurzweg: Die Dinge sind *Teile* eines einzigen, sie alle umfassenden, innerlich hegenden unendlichen Substanz und die Veränderung, welche eines von ihnen erfährt, *ist* zugleich ein Zustand des Unendlichen, welches sich seinem Wesen gemäss verändert und damit in andern Einzeldingen einen veränderten Zustand entspringen lässt.[3]) Wie unhaltbar diese Theorie ist, brauchen wir um so weniger nachzuweisen, als *Lotze* selbst den Dingen später abzustreiten genötigt ist, dass sie „Teile“ der Substanz seien.[4]) Berechtigt jedoch war der Versuch, die Zerspaltung des Kausalprozesses in zwei verschiedene Akte zu verhüten. Des gerügten Fehlers scheint sich *Bolliger* schuldig gemacht zu haben, was sich besonders in der Erkenntnistheorie

---

[1]) Wundt, Syst. 280 f. [2]) *Hartmann*, Kategorieenlehre 419. [3]) Mikrokosmus 1. Aufl. III 481. [4]) Syst. II 142 f., Religionsphilos. § 27 (im Gegensatz zu § 25).

zeigt. Denn nicht nur nimmt er an, dass die Seele nur mit *einem* Wesen „Beziehungen habe", dass dies eine aber mit einer Unzahl anderer Wesen „in Relation stehe",[1]) sondern er bemerkt sogar, die Seele erzeuge „unter dem Zwange" jenes Einen Wesens eine Vorstellung;[2]) Gott werde durch die verschiedenen Dinge verschieden beeinflusst und reagire demgemäss auf die Seele verschieden. Wir wollen nicht fragen, in welchem Lichte hier das *beeinflusste Absolute* erscheint, allein wir behaupten mit *Lotze*: Die Schwierigkeiten sind lediglich verdoppelt, denn nun möchten wir einerseits wissen, wie das Ding sich in der unendlichen Substanz geltend macht und anderseits, wie die veränderte unendliche Substanz auf die Seele oder andere Dinge wirkt. Wenn wir bei *Bolliger* um Auskunft bitten, so werden wir abgespeist mit den Worten: „Wenn Jemand sagte, dass ... die Schwierigkeiten im Theismus nur in die undenkbar werdende Substanz zurückgeschoben würden, dann würde ich antworten, dass ich gerade nur die Welt und nicht Gott zu erklären habe."[3]) „Dass ich und du, wir armen Menschen, diesen Weltgrund nicht begreifen, hat gar nichts zu sagen; im Gegenteil, wenn wir ihn begriffen, könnte er der Weltgrund nicht sein."[3]) Auf deutsch heisst das: Das Kausalitäts- und Gravitationsproblem ist ein ungelöstes Rätsel, das wir auch niemals werden lösen können. Ignoramus, ignorabimus!

Somit glauben wir, dass *Lotze* und *Bolliger* durch ihre Erklärung der Wechselwirkung durchaus nicht einen Beitrag zur Gewinnung eines theoretisch stichhaltigen Gottesbeweises geliefert haben. Durch eine ganz andere Argumentation glauben wir die im vulgären Begriff der Wechselwirkung liegenden Widersprüche beseitigen zu können. *Bolliger* ahnte dies, wie wir hörten, als er forderte, dass die Auffassung der Dinge sich nach dem Geschehen richten müsse. Leider hielt er sich zu wenig an diese Vorschrift und erzielt daher, wie wir glauben, ein ungünstiges Resultat: Er stürzt ein paar naive Auffassungen, die wohl kein Denkender, jedenfalls kein Philosoph der Gegenwart, teilt und stellt einen Kausalitätsbegriff auf, der die Schwierigkeiten, Unbegreiflichkeiten lediglich verdoppelt und nur *eine* Verteidigung für sich hat: Das Unerklärliche verbirgt sich in den Falten des göttlichen Gewandes, und dort wäre es unstatthaft, Auskunft zu erbitten. Da aber der *aktuelle Kausalitätsbegriff* die von *Bolliger* angefochtenen Schwierigkeiten mit Leichtigkeit beseitigt, und anderseits eine Reihe von Irrtümern, teils aus anthropomorphistischer Denkweise, teils aus theistischer Tendenz entsprungen,

[1]) Anti-Kant 221. [2]) 233. [3]) Kausal. 118. [4]) 119.

sich im Vorigen nachweisen liess, so betrachten wir *Lotzes* und *Bolligers* Unternehmen für gescheitert. Eine unbefangene und gründliche Betrachtung des Problems der Wechselwirkung liefert für die theoretisch unanfechtbare Gotteserkenntnis keinen, aber auch gar keinen Beitrag. Wir schliessen daher mit einer Parallele. *Bolliger* entscheidet: „Wann die *οὐσία* der Welt *der* Art ist, dass sie einen Wechsel der Phänomenalwelt möglich macht, was geht es die Philosophen an? Wir sehen ja wohl ein, dass aus den *ὄντα* der Eleaten und Platons diese bewegte Welt nicht hervorgehen kann; aber gerade darum sehen wir noch besser ein, dass jene *ὄντα* falsch gedacht sind.“ [1]) Und wir sagen: Wenn die Dinge so beschaffen sind, dass sie unmittelbar auf einander wirken können, was geht es die Philosophen an? Wir sehen ja wohl ein, dass die Elemente *Lotzes* unb *Bolligers* nicht auf einander wirken können, aber eben darum sehen wir noch besser ein, dass jene Elemente, fälschlich stabilisirt und isolirt, falsch gedacht sind. Uns imponirt die Kühnheit dieser Spekulation und wir bewundern aufrichtig die scharfsinnige und geistreiche Durchführung; allein wir möchten unser Heiligstes doch lieber dieser Brücke nicht anvertrauen. In einem folgenden Aufsatz werden wir untersuchen, ob die Grundlage *Bolligers*, auch wenn sie festgegründet wäre, eine brauchbare Unterlage für die Ausgestaltung des Gottesbegriffs lieferte.

Jesu Religion eine Religion der Liebe, der Tat und der Wahrhaftigkeit, nicht des Glaubens.

Von *R. Schæller*, Zürich.

(Schluss.)

II.

Die Bischöfe, welche sich im Anfange des zweiten Jahrhunderts vereinigten in dem Bestreben, eine für die Christenheit massgebende katholische Kirche zu bilden, verbreiteten gleichzeitig die Anschauung, dass diese, und nur diese allein, die Vollmacht habe, den

[1]) Anti-Kant 201.

Glauben, der zur Seligkeit führe, zu definiren. Soweit sie mit der Verbreitung dieser Anschauung Erfolg hatten, fiel ihnen eine grosse Macht über die Gläubigen von selbst zu. Sie zögerten nicht, von ihr in möglichst grossem Umfang Besitz zu ergreifen, indem sie den Gläubigen *vollen Gehorsam* gegen ihren kirchlichen Bischof vorschrieben. Damit wird aber die religiöse Selbständigkeit der Katholiken vernichtet und die Richtung der katholischen Kirche in Widerspruch gesetzt zu Jesu Ev. der Liebe und der Wahrhaftigkeit. Denn dieses erweckt und stärkt die religiöse Selbständigkeit der Christen. Den Bischöfen der katholischen Kirche diente besonders das Ev. Joh. und zwar nicht nur durch seine Lehre vom Seligwerden durch den Glauben (den die Kirche stets vorschrieb und ihrer wechselnden Lage anpasste), sondern auch durch die Verweisung auf's alte Testament mit dessen Priesterautorität und durch die Art seiner Wundererzählung. Dieses zusammen hebt das selbständige religiöse Denken der Laien vollständig auf und ergibt deren widerstandslose Unterwerfung unter die Geistlichkeit. Dahin zu führen, war das Ev. Joh. um so mehr geeignet, da dies Ziel nie direkt im Ev. erwähnt wird.

Matth. VI 5/15. VII 1/2. XVIII 19/35. XXI 21/22. XXII 37-40. XXIII 8/10. Markus XI 23/26. Lukas VI 36/38 u.a.

Wer ist nun der Verfasser des Ev. Joh.? — Zunächst jedenfalls ein hervorragender Schriftsteller, über den wir durch die Geschichte der damaligen Zeit weitern Aufschluss zu erlangen suchen.

Schon *vor* Christus hatte sich mit Hülfe der ausserhalb Palästina wohnenden Juden eine religiöse griechisch-jüdische Litteratur gebildet. Sie verkündete die Einheit Gottes, die Nichtigkeit des Götzendienstes und drohende Strafgerichte. Man glaubte bei guter Absicht sich fremder Namen bedienen und ohne grosse Gewissensbedenken erdichten und interpoliren zu dürfen. Aus solcher Schule wird wohl der Evangelist Johannes hervorgegangen sein. Bezeichnend für den letztern ist es, dass er Jesum selbst es nicht strenge mit der Wahrheit nehmen lässt. Wer so unsern Herrn und Meister als der Wahrheit leicht untreu darstellt, der wird sich auch wohl selbst ebenso leicht eine Abweichung von der Wahrheit gestatten. Wie mancher Verfasser des alten Testamentes seine Gedanken durch Gott oder Moses hatte verkünden lassen, so

Harnack, Dogmengeschichte I 50/52. 85. 91/101.

Vergl. Döllinger, Akadem. Vorträge 1888 I. Bd. S. 167/69.

Joh. VII 8/10.

οὐκ (nicht οὔπω) ἀναβαίνω, nach dem Zeugnis ältest. Handschriften (vrgl. hiezu Holtzmann, Handkommentar z. N. T.)

nahm denn auch Johannes keinen Anstand daran, Jesum über den Glauben als den Weg zur Seligkeit in *seiner* (des Johannes statt in Jesu) Weise reden zu lassen. Indem der Evangelist Johannes nun Jesum so reden liess, wie es ihm zusagte, *handelte er nicht mehr als Diener Jesu, sondern als Herr über ihn.* Dementsprechend redet denn auch Johannes in souveräner Weise gleich im Anfang seines Ev. über Jesum. Die Logoslehre, mit der er beginnt, ist nicht eine Lehre *von* Jesu, sondern eine Lehre *über* ihn, in die eingerahmt zu werden Jesus sich gefallen lassen muss.

Vrgl. Harnack, Dogmengesch. (1888) 1. 85. 280/81.

Da der Evangelist *seine* Darstellung nicht als eine rein persönliche Vermutung oder Überzeugung (deren Annahme oder Ablehnung freistehe) ausgab, sondern als feststehende Tatsache, die jeder Christ als solche anzuerkennen habe, erhob er sich nicht nur über Jesum, sondern auch über Gott und zum Meister der Christenheit. Denn für sie alle suchte er phantasiereich und kühn im ersten Kapitel des Ev. die Präexistenz Jesu, den Anteil Gottes und Jesu an der Schöpfung und das Verhältnis beider zu einander zu verkünden. Während Gott und Jesus die klare Erkenntnis der dort besprochenen Verhältnisse den Christen für das jenseitige Leben vorbehalten hatten, unternahmen es Johannes und nach ihm die „Kirche", den Christen alsbald vorzuschreiben, wie sie hierüber zu denken und was sie dieserhalb zu glauben haben, wenn sie selig werden wollen. Dabei zeigt Johannes beim Vergleiche von X 30 mit XIV 28, wie unklar auch seine Erkenntnis über das Verhältnis Jesu zu Gott ist.

Harnack, Dogmeng. 1 120 (Anm.) 334 (Anm.).

Zur Zeit des Ignatius kam der Ausdruck „allgemeine" oder „katholische" Kirche auf. Nach dem Beispiel des Johannes wollte sie sich zum Meister über den Glauben und die Seligkeit der Christen aufwerfen. Es geschah dies auch *dann*, wenn die Unwahrheit ihrer Verkündigung für sie leicht zu erkennen war, Wenn z. B. die katholischen Bischöfe, obgleich sie nach der religiösen Beherrschung der Laien strebten, sich als *die Nachfolger der Apostel Jesu* und damit als die Vollzieher seines Willens bezeichneten, so konnten sie doch aus den synoptischen Evangelien unschwer erkennen, dass Jesus etwas ganz anderes gewollt hat. Handgreiflich wurde für jeden Bischof doch wohl das Un-

Vrgl. Matth. XX 25/28 Mark. X 42/45 u. a.

Ritschl, altk. Kirche (1857) S. 252/7.

wahre dieser Bezeichnung, als um die Mitte des zweiten Jahrhunderts die Kirche die Christen, welche den Standpunkt der Urapostel einnahmen, aus der Kirche hinausdrängte und ihnen damit nach kirchlicher Auffassung überhaupt das Christentum absprach. Und weiterhin wurde mehr und mehr unter Missachtung von Wahrheit und Liebe, aber mit grosser Intelligenz das stets gleich bleibende Ev. Jesu durch die nach den Zeitverhältnissen sich entwickelnde Religion der katholischen Kirche überall dort ersetzt, wo diese den hinreichenden Einfluss hierzu erlangte. Einen Kampf ohne Ende hatte die „Kirche" als Vertreterin des Ev. des Glaubens gegen Jesu Ev. der Liebe und Wahrhaftigkeit unternommen. Und unter dem „Glauben" versteht die katholische Kirche die Beseitigung des unmittelbaren Vertrauens auf Gott und Jesus und dessen Ersatz durch das Vertrauen auf sie und die geistige Unterwerfung unter ihre Lehre. Nun ist doch die gewöhnliche Annahme, dass jemand das, was er andere lehren will, zuerst selbst vollständig wissen muss. Es erklärte aber eine grosse Synode zu Sirmium, dass man *weder* auf Grund der hl. Schrift *noch* durch menschliches Wissen zur Entscheidung der Frage über das Verhältnis Jesu zu Gott gelangen könne, ob z. B. ὁμοούσιος oder ὁμοιούσιος richtig sei. Dies wird auch bestätigt durch das lange und unsichere Herumtasten der katholischen Kirche, um dieses Verhältnis zu bestimmen. Das Schwanken hierüber dauerte von den drei antiochenischen Synoden in den Jahren 264/269 an bis ungefähr zum Jahr 380, in welchem Jahre der Kaiser Theodosius begann mit roher Gewalt der Erkenntnis der Christenheit dieserhalb nachzuhelfen. *An den vielen Widersprüchen* während jener langen Zeit *waren die höchsten Autoritäten der katholischen Kirche beteiligt.* Es kann deshalb wohl kaum eine grössere Sünde gegen die Wahrhaftigkeit geben, als die, welche die katholische Kirche beging, als sie nach solchen Vorgängen sich die Unfehlbarkeit zuerkannte. In ihr liegt nämlich zunächst die Ableugnung jedes Wechsels in der Lehre der Kirche. Denn diesen anerkennen, hiesse zugestehen, dass die Kirche entweder vor oder nach dem Wechsel in der Lehre geirrt habe. So sehr damit auch der Wahrheit Gewalt angetan wird, so ist es nun doch

Harnack, Dogmeng. (1888) I 275/6. 285. 335/46. 352. 363. 370/2. 380/3. II 5/7.

Vrgl. O. Ritschl, Cyprian v. Carthago (1885) S. 54/55. 91/96. 106.

Hefele, Conzilieng. (1855) I 653.

Harnack, Dogmeng. II 21. 104/5.

Hefele, Conzilieng. I S. 115—720.

ein Gebot für die Katholiken (die keine selbständige religiöse Meinung mehr haben dürfen), zu glauben und anzuerkennen, dass in der Lehre der Kirche nie ein Wechsel stattgefunden habe, sodass also nicht nur die Kirche, sondern auch Jesus (wenigstens dem Sinne nach) stets *das* verkündet hätten, was die unfehlbare Kirche *zuletzt* als ihre Lehre bezeichnet hat.

Vrgl. Harnack, Dogmengesch. II 84/96.

Die Erklärung der Unfehlbarkeit hat in dem Kampfe der katholischen Kirche gegen Jesu Religion der Liebe und Wahrhaftigkeit aber noch eine andere grosse Bedeutung; denn in ihr liegt sowohl die prinzipielle Forderung der vollsten geistigen Unterwerfung der Christen, wie auch die unbedingte Abweisung jeder freiwilligen Toleranz.

Vrgl. Syllabus v. J. 1864. Satz 77/80.

Im Gegensatze zum Beispiel und zum Willen Jesu erwuchs der „Kirche" somit die Aufgabe, das selbständige Denken ihrer Angehörigen auf religiösem Gebiete möglichst einzuschränken und den Verzicht darauf als eine verdienstvolle Tugend darzustellen. — *Macht* über die Christenheit und Ausdehnung derjenigen Christenheit, über welche sie die Macht bekam, war und blieb die Losung der katholischen Kirche. Gleich einem Theodosius, Chlodwig, Karl d. Gr. sollten die weltlichen Regenten zunächst ihre Verbündeten, demnächst aber auch ihre Untergebenen sein. Und wie nach Aussen hin, so bestanden auch im Innern der Kirche die steten Kämpfe um die *Macht*. Kurz sei hier der mehrfache Wechsel in der Wahlart der Bischöfe und Päpste, in der Berufung, Zusammensetzung, Abstimmungsweise der Conzilien und in der Bestätigung ihrer Beschlüsse erwähnt, sowie nochmals auf die vielen Widersprüche der letztern hingewiesen. Vielfach wurden die Stühle der Bischöfe aus Ehrgeiz und Herrschsucht begehrt; häufig wurde die Abstimmung der Bischöfe auf den Conzilien durch Furcht oder andere unedle Beweggründe bestimmt; auch haben die gleichen Bischöfe und sogar ein Papst in der gleichen Frage einmal so und dann wieder anders gestimmt. Der Bischof Gregor von Nazianz wurde dadurch auch veranlasst, ein recht absprechendes Urteil über die Conzilien überhaupt zu fällen. Unter den Päpsten gab es manche Unwürdige und solche, die von ihren Nachfolgern und von Conzilien verurteilt worden sind.

Vrgl. Hefele, Conzilieng. (1858) I 2/46. 73/74. 87/95. 115. 170/71. 270/85. 302 ff. 372/77. 384/5. 486. 502/10. 634/691. II 3. 17. 793-808. 820/94. III 134-154. 264/84. IV 341. 503. 538/40. VI 880. 885 u. Conz. v. J. 1870. Hauck, Kirchengsch. (1887) I 58/64. 77. 113. 355. 363/65 etc. Harnack, Dogmeng. II 8. 31/34. 191. 224/6. 233/4. 244/58. 264/74. 397/409. 457/461. Schlosser, Weltgsch. IV 471. Böhringer, K. Christi I. 2. Abt. 401. Hefele, Conzilieng. II 36. 793/808. III 260-269. IV 496/542. 549-552. 581/605. VI 408-411. 880/885.

v. Wessenberg, die grossen Kirchenvers. (1840) I 388/399 II 151/153. 162. 411. 544/563.

Sollte unter solchen Verhältnissen nicht selbst der katholische Bischof es als haarsträubendes Verbrechen ansehen, Menschen bloss deshalb zu verdammen, der gewöhnlichen Rechtsmittel zu berauben, zu misshandeln und zu verbrennen, weil sie den Beschlüssen dieses oder jenes Conzils oder Papstes nicht entsprochen haben? Sollte ihm nicht so lange jede Seelenruhe fehlen, bis er einer Kirche, die solches

Syllabus v. J. 1864. Satz 23. 24. 77. 78. 80.

angeordnet hat und fortwährend billigt, den Rücken zugewandt hat? Dass dies nicht wenigstens in Deutschland, welches in der verschiedensten Weise direkt und indirekt unendlich viel durch die Kirche gelitten hat, ziemlich allgemein geschieht, ist dadurch erklärlich, dass bei dem Widerspruche, der zwischen der ganzen Kirchenherrschaft und dem Willen Jesu besteht, und bei dem Bestreben der Kurie, die Autorität des römi-

Vrgl. Döllinger, Ak. Vorträge I 59/76 121-133. 198. 248. Harnack, Dogmeng. II 39/40. 96. 274. 283/293.

schen Bischofs in's Ungeheure zu erhöhen, *eine Masse Fälschungen in die Schriften der Kirche gedrungen sind,* wodurch das wahre Christentum im Allgemeinen verdeckt und es namentlich den Katholiken bei ihrer einseitigen Erziehung vorenthalten wird. Wenn nun auch nicht jeder Deutsche über die Geschichte des Christentums, der Conzilien und der Päpste sich in wünschenswertem Umfange unterrichten kann, sollte dann nicht wenigstens der Geistliche es tun, dabei jede Einseitigkeit fahren lassen und sich nach dem Willen Jesu ein selbständiges und freies Urteil zu verschaffen suchen? *Luther hat es getan.* ***Sein Gewissen*** liess ihm aber dann auch in der religiösen Geistesknechtschaft der Kirche keine Ruhe. Und dadurch, dass er ***ihm***, allen Gefahren trotzend, gefolgt ist, hat *er hauptsächlich* dazu beigetragen, dass jetzt auch minder energische Naturen es zu tun vermögen. Von der Geistesstärke, die unter den damaligen Verhältnissen zum Auftreten und zu den Leistungen Luthers erforderlich war, können wir uns heute nur noch schwer den richtigen Begriff machen. Wenn er sich in einer Weise an die Schrift klammerte, die den heutigen Anschauungen nicht mehr entspricht, so wollen wir uns doch *darüber freuen,* dass er es getan, *da er nur dadurch die Kraft gewann, sich von der auch ihm anerzogenen religiösen Autorität der Kirche zu befreien.* Gleich Jesus und Paulus galt ihm die persönliche Wahrhaftigkeit mehr als die für die

objektive Wahrheit ausgegebene religiöse Überlieferung. Und wie er sich keinen Zwang in Gewissensangelegenheiten mehr gefallen liess, so verwarf er auch den dahin gehenden Zwang gegen andere, wenigstens so weit er durch die Religion begründet wurde. Gegen die Beherrschung durch die überlieferte kirchliche Autorität brachte er das unmittelbare Vertrauen auf Gott und Jesum wieder zu Ehren. Das Vertrauen auf Gott war seine feste Burg und Jesus blieb seine Zuversicht und sein Heiland.

Bücherschau

Weber, Dr. Valentin, ö. o. Professor der Theologie an der Kgl. Universität Würzburg, **die Abfassung des Galaterbriefes vor dem Apostelkonzil,** grundlegende Untersuchungen zur Geschichte des Urchristentums und des Lebens Pauli, Ravensburg 1900, XVI und 405 S. —

Wieder ein Versuch, die Differenzen zwischen Galaterbrief und Apostelgeschichte auszugleichen. Diese rühren nach dem Verfasser daher, dass man bisher irrtümlich Gal. 2 mit Act. 15 paral'elisirt hat. Die Reise Gal. 2, 1 ff. sei vielmehr mit der Reise Act. 11 30 zur Ueberbringung der Kollekte gleichzusetzen, die Abfassung des Galaterbriefes falle bald nachher, in den Aufenthalt zu Antiochien nach Beendigung der zweiten Missionsreise des Paulus. So komme alles in Ordnung, und die Tübinger Tendenzkritik sei in ihrer Wurzel überwunden, ebenso die Loman-Steck'sche Radikalkritik (397).

Das Neue an der Sache ist weniger die Gleichsetzung der Jerusalemreise Gal. 2, 1 mit der Kollektenreise in der Apg. — das haben schon andere versucht, als vielmehr die Ansetzung des Galaterbriefes *vor* dem Apostelkonzil. So wird es dann möglich, den Kampf gegen den Judaismus, der in diesem Briefe tobt, als mit dem Beschluss des Apostelkonzils erledigt zu erklären. Die Eiferer haben sich dann der Autorität der Apostelfürsten gefügt und der Kampf war bis auf einige Nachwehen vorüber. Der Verfasser hat sich alle erdenkliche Mühe gegeben, seine These von allen Seiten zu begründen, nicht weniger als sieben Beweisgänge tritt er an, die alle auf das nämliche erwünschte Resultat hinausführen, und doch überzeugt er nicht. Es ist eben nun einmal für uns andere Menschen unmöglich, die beiden Berichte Gal. 2 und Apg. 15 nicht als von verschiedenen Standpunkten ausgehende Parallelberichte über den nämlichen Vorgang zu erkennen.

Wenn in der Betonung der Autorität des Apostelfürsten der katholische Standpunkt des Verfassers etwas hervortritt, so führt er doch sonst seine Untersuchung durchaus mit wissenschaftlichen Mitteln. Er kennt die ganze Litteratur der Frage, nicht nur die katholische, sondern auch die protestantische bis in ihre entferntesten Verzweigungen und verhandelt mit den Gegnern in

anständiger, höflicher Weise. Sogar vor dem Ausdruck „der selige Holsten“ (81 Anm.) schreckt er nicht zurück; trotzdem hat sein Buch das bischöfliche Imprimatur erhalten.

Referent ist von der Ueberwindung der Kritik durch den Verfasser nicht überzeugt worden, sondern eher in der Ansicht bestärkt, dass die nie zur Ruhe kommende Frage der Abfassungsverhältnisse des Galaterbriefes, die ja auch Volkmar zu neuen Untersuchungen und Hypothesen anregte, die Hülfe der Kritik, und zwar sogar der Radikalkritik, durchaus verlangt. St

Die Japaner. Wanderung durch das geistige, soziale und religiöse Leben des japanischen Volkes von Karl Munzinger. 420 Seiten, 8°. Berlin, A. Haack.

Das Buch ist vor 2 Jahren erschienen und hat grossen Beifall gefunden. Der fein und vielseitig beobachtende Missionar, dem eine über das gewöhnliche missionarische Maass weit hinausgehende Bildung zur Verfügung steht, zeichnet im Rahmen von 12 Kapiteln (z. B. Die Sprache, Geistesleben und Erziehungswesen, Temperament und Gefühlsleben, Nationales und politisches Leben, Einzelbekehrung, Volksbekehrung etc.), viele Hunderte von instruktiven Bildern, denen nie die exakte Beziehung zu den führenden Gedanken mangelt. Wer über modernen Missionsbetrieb, von aller Schwarmgeisterei und theologischer Befangenheit befreite Missionsideale, in ihren Wurzeln klar gelegte Missionsschwierigkeiten sich zu orientiren und zugleich angenehmste Lektüre und Stoff zu Missionsvortägen sucht, schlage Munzinger auf. Er wird überraschend reiche Befriedigung finden. A. W.

Jahrbuch der Gesellschaft für die **Geschichte des Protestantismus** in **Oesterreich.** 1899 III u. IV Leipzig, J. Klinkhardt; Wien, Manz, gr. 8°. 130 Seiten. Jährlich 3. 50.

Der günstige Eindruck der ersten Hefte verstärkt sich hier, die Brauchbarkeit wird durch Bibliographie, Register, Jahresbericht etc. erhöht. Theologische Lesezirkel: kaufen! A. W.

Neue Lieder eines Taubstummen. Eugen Sutermeister, Bern. Selbstverlag. 80 S. klein 8°.

Es sind 60 kleine anspruchslose Gedichte, welche sich zum grössten Teil um die Verheiratung des taubstummen Verfassers gruppiren. Ihr Vorzug besteht in der unmittelbaren und völlig natürlichen Empfindung, welche die Besonderheit eines Liebhabers unter so aussergewöhnlichen Verhältnissen klar und fein zum Ausdruck bringt. Eine Probe möge für das zu Geschenkzwecken gewiss empfehlenswerte Büchlein sprechen:

Was mich zog.

Ich frug sie nicht nach Geld und Gut,
Nach Titel nicht und Rang,
Ich frug nur: „Bist du mir auch gut?
Ich liebe dich schon lang!“

Ich forschte nicht, wie alt sie sei,
Ich dachte nicht daran:
Ihr Kinderauge lieb und treu,
Das hat's mir angetan.

Mich lockte an nicht die Gestalt,
Nicht Herkunft noch Geblüt;
Mich zog mit liebender Gewalt
Ihr goldenes Gemüt.

Der Berner Jetzerprozess in neuer Beleuchtung nebst Mitteilungen aus den noch ungedruckten Akten

von Prof. *R. Steck.*

(Schluss.)

VII. Der wahre Hergang.

Aus dem Gange des Prozesses haben wir schon früher ersehen, dass ursprünglich Jetzer als der Verdächtige erschien und von der Obrigkeit demgemäss behandelt wurde. Erst im Laufe der Untersuchung wälzte sich der Verdacht von ihm weg auf die vier Väter. Der Grund dieses Umschwungs lag vornehmlich darin, dass Jetzers auf der Folter und nachher gemachte Aussagen sich stets in derselben Richtung bewegten, nämlich in der Behauptung seiner Unschuld und der Schuld der Väter, die er mit immer mehr Einzelheiten erzählte. Die Väter dagegen hatten zuerst alle Schuld geleugnet und Jetzer angeklagt, dann aber, als sie hinreichend gefoltert worden waren, gaben sie ihre Schuld zu und erklärten Jetzer für unschuldig. So konnte denn die Obrigkeit finden: Jetzer in sua confessione uniformis, ut audivimus, apparuit, detenti autem fratres in eorum depositionibus ab exordio mutabundi et, velut lubricus anguis, sese elapsuros arbitrabantur, demum autem tormentis expositi reatus suos et heresim suam .... agnovere.[1])

Dieses Urteil ist charakteristisch für die damalige Denkart. Dass die Folter unwahre Bekenntnisse ergeben könne, wird gar nicht erwogen und dass ein Wechsel in den Aussagen bei den Angeklagten ganz etwas anderes sei, als bei Jetzer, ist völlig übersehen. Jetzers Interesse ging von Anfang an dahin, sich als unschuldig und die Väter als schuldig hinzustellen, daher musste er, wenn er sein Leben retten wollte, immer dreister jene anklagen. Die Väter dagegen waren der Tortur unterworfen worden, weil sie sich nicht als schuldig bekennen wollten, sie wussten also, dass sie von den Qualen nur dann befreit würden, wenn sie den Richtern den Willen täten und sich schuldig erklärten. Der Wechsel der Aussagen hatte also hier und dort ganz verschiedene Bedeutung.

Ein fernerer Grund für den Umschwung der Meinung lag in dem Verhalten des Volkes gegenüber den unerhörten Dingen, die im Kloster geschahen. Wohl hatten diese Wunderdinge bei Manchen Glauben gefunden, aber schon war das Zeitalter nicht mehr naiv

[1]) Der Rat an Julius II, 24. Sept. 1508, Archiv 234.

genug, um das alles mit Ehrfurcht und ohne Prüfung aufzunehmen. Das Passionsspiel Jetzers kam einigen erbaulich,[1]) andern lächerlich vor, und als gar das Marienbild blutige Tränen weinte und zu reden anfing, waren derer, die sich ärgerten mehr, als derer, die andächtig glaubten. Da die Geschichten im Kloster nicht aufhören wollten, so fingen die Bürger an zu murren und zu drohen. Wäre das Kloster nicht in der Stadt, sondern ausserhalb der Mauern gelegen, sie hätten es längst angezündet, sagten sie. Und als die Untersuchung schon begonnen hatte, fand man eines schönen Morgens einen Mann im Klosterhof spazieren gehen, der auf die Frage, was er da wolle, antwortete, da das Kloster doch bald geplündert werde, so habe er sich die Gelegenheit merken wollen.[2]) Diese Erbitterung gegen das Kloster scheint namentlich auch von den Franziskanern und einigen Chorherren des Stifts genährt worden zu sein, so dass der Rat nicht Unrecht hatte, als er den Vätern sagen liess, wenn er sie gefangen setzen lasse, so geschehe das zu ihrem Besten.[3])

Versuchen wir nun aus dieser Sachlage auf den Hergang der ganzen Geschichte zu schliessen, so bieten sich zwei Möglichkeiten dar. Entweder haben die Väter betrogen oder Jetzer. Die erstere Auffassung hat damals den Sieg davon getragen und den furchtbaren Ausgang herbeigeführt. Aber der ihr zu Grunde liegende Schluss ist keineswegs unanfechtbar. Wenn die Obrigkeit sagte, Jetzer sei sich in seinen Aussagen gleich geblieben, so übersah sie hiebei die feineren Unterschiede, die in denselben zu Tage treten. Zuerst gab er sich in Lausanne als Inspirirter, dann fing er plötzlich an, von Betrug der Väter zu reden. Will man nun auch annehmen, er habe zuerst noch unter dem Eindruck eines Versprechens oder Eides gestanden, den er den Vätern hätte ablegen müssen und der ihn zum Stillschweigen verpflichtete, so ist doch unbegreiflich, dass er, auch als der Bann einmal gebrochen war, nicht gleich den ganzen Betrug enthüllt, sondern vieles von seinen Erlebnissen noch für echte Wunder gehalten hätte. Noch in Bern vor dem Rat behauptete er die Echtheit der drei Hauptwunder „des geänderten Sakramentes,

---

[1]) Zu diesen gehört unter andern der Ratsherr Niklaus v. Graffenried, der einen Wundlappen durch Vermittlung des Chorherrn Lupulus, aber mit grosser Mühe, erhielt. Auch der Barbier Joh. Haller erhielt einen solchen Lappen als Reliquie. Darauf ist die auffallende Behauptung Rettigs (Archiv 189) zurückzuführen, dass ein Verbandtuch, das Maria vom Himmel mitgebracht hatte, den Namenszug eines Berner Barbiers getragen habe! [2]) Defensorium III, 10. 11. [3]) Defensorium III, 10: sed custodia famulorum non fuit relaxata quam dixerunt pro bono nostro positam.

weinenden Bildes und empfangener Wunden“,[1]) und die Väter freuten sich schon darüber, dass er ihnen also in diesen Stücken wenigstens nichts zur Last lege.[2]) Erst nach und nach kommt Jetzer zu der Aussage, es sei alles und jedes Betrug gewesen und das liesse sich nicht erklären, wenn Jetzer wirklich, wie er nachher sagte, in allen Stücken die betrügerische Hand der Väter gesehen hätte. Von dem Augenblick an, wo ihm das Ordenskleid ausgezogen wurde, hatte er gewiss keinen Grund mehr, den Orden zu schonen.[3])

Daraus ergibt sich die Notwendigkeit, das Ding auch einmal von der andern Seite anzusehen und von derAnnahme auszugehen, der Betrüger sei Jetzer gewesen. Hier ist es nun besonders wieder das Defensorium, diese lang ignorirte Schrift, das uns hilft, das Dunkel aufzuhellen. Dass dieser Bericht ganz und gar *bona fide* geschrieben ist, wird keiner leugnen, der ihn kennen gelernt hat. Was die Mönche da in ihrer Einfalt von den Wunderdingen erzählen, die in ihrem Kloster sich zugetragen haben und was Prior Wernher von Basel in seiner nicht geringeren Einfalt — bis zu seiner plötzlichen Ernüchterung — über seine Wahrnehmungen berichtet, ist zwar seltsam genug, aber doch durchaus glaubwürdig für jeden nicht Voreingenommenen. Wir atmen da die Luft der epistolae obscurorum virorum, es sind Mönche, die von spitzfindiger scholastischer Theologie und von allerlei Mirakeln leben und die hoffen und hoffen, dass ihr hochberühmter, aber von der Ungunst der Volksstimmung seit längerer Zeit verfolgter Orden durch diese ausserordentlichen Gnaden des Himmels wieder emporkommen werde — bis dann auf einmal aus der Freude tiefer Schrecken wird und aus dem Erfolg die schlimmste Demütigung. Prior Wernher aus Basel ist, so viel er konnte, seinen Ordensbrüdern beigestanden, bis die Sache auch ihm zu gefährlich wurde, er war vielleicht gerade kein Held, aber ihn zum Mitschuldigen oder gar zum Hauptanstifter des Betruges[4]) zu stempeln, hiesse ihn durchaus verkennen.

Suchen wir nun einmal den Hergang uns vorzustellen, wie er sich von der Annahme aus gestaltet, dass Jetzer der Urheber des Betruges sei. Er war auf seine inständigen Bitten ins Kloster aufgenommen worden, als Laienbruder, da er Handwerker war und theologische Bildung nicht besass. Hat er doch auf die Frage der Richter: ad quod valeat baptisma? geantwortet: quod

[1]) Archiv 206. [2]) Defensorium III. 4. [3]) Auf diesen Wechsel in Jetzers Aussagen stützt Paulus (21) mit Recht den Hauptbeweis für seine Ansicht. — [4]) Wie Rettig nicht übel Lust zu haben scheint, Archiv 184, 186, und Sammlg. bern. Biogr. I, 338. s. auch Anshelm 51. 74 und Defensorium III. 10.

ignorat.[1]) Dagegen muss er von Jugend auf Anlage zum Schwärmer gehabt haben. Visionen hatte er schon in seiner Heimat und eine eifrige Verehrung der Jungfrau Maria liess ihn zugleich sich als besonders von ihr Begnadeten empfinden.[2]) Sein Lebenswandel war im übrigen nichts weniger als musterhaft. So erscheint er als eine komplizirte Natur, in der Gutes und Böses so innig gemischt sind, dass er sie selber nicht mehr unterscheiden kann. Im Kloster hat er Geistererscheinungen und zwar im Anfang wenigstens mit wirklichem Glauben daran.[3]) Die Väter fanden ihn oft in seiner Zelle bei der Winters Kälte mit abgeworfener Decke in Schweiss gebadet. Ihnen erzählte er von diesen Dingen und sie nahmen sie mit Glauben und Andacht auf und gaben ihm Anweisung, wie er weiter verfahren solle. Das scheint ihm nun gefallen zu haben. Hatte er da doch ein Mittel gefunden, sich wichtig zu machen und zu Bedeutung zu gelangen, wie denn Eitelkeit ein hervorragender Charakterzug an ihm war. So fing er an, zu dem wirklich Erlebten noch anderes und grösseres hinzu zu erfinden, und je mehr die Väter darauf eingingen, desto mehr steigerten sich auch seine Erzählungen. Dass der Inhalt der Offenbarungen, die ihm der Geist zu teil werden liess, *sein* Eigentum war und nicht das der Väter, lässt sich wenigstens an *einem* Punkte deutlich zeigen. Er sagte den Vätern zuerst, der Geist habe ihm geoffenbart, die Jungfrau Maria habe niemals irgend eine Sünde an sich gehabt. Diese Mitteilung wurde beanstandet, da sie der dominikanischen Lehre von der Empfängnis in der Erbsünde nicht entsprach. Bald folgte die Berichtigung. Als der Geist das nächste Mal erschien, sagte er nun dem Bruder nach dessen Angabe, er habe ihn missverstanden, die Jungfrau Maria sei zwar ganz rein gewesen, aber doch in der Erbsünde empfangen.[4])

Als die Geistergeschichte mit der ebenfalls als Jetzers Arbeit erkennbaren, von den Vätern gleichfalls beanstandeten Erzählung geschlossen hatte, dass der Geist noch eine Messe gelesen habe, und dann in den Himmel eingegangen sei, begannen in schöner Steigerung die Erscheinungen der Barbara und der Maria, das Geschenk der Kreuzessiegel und die Erteilung der Passionswunden. Auch hier lässt sich Jetzers Hand kaum verkennen. Er scheint eine Gabe gehabt zu haben, Frauenstimmen

[1]) Akten, Aussage 294. [2]) Defensorium I, 2. [3]) Mit Recht hebt Paulus (14) hervor, dass Jetzer auch in Lausanne Erscheinungen der Maria hatte oder gehabt zu haben vorgab, *wo doch keine Berner Dominikaner waren*, die ihm als Maria erscheinen konnten. Archiv 518. Anshelm 130. 131. [4]) Defensorium I. 8. 9.

nachzumachen und überhaupt weibliche Rollen zu spielen; wie der Verteidiger behauptete, war er schon in Luzern dafür bekannt geworden.[1]) Die Väter erleichterten ihm das noch, ohne es zu merken. Sie brachten einen Glockenzug an aus seiner Zelle in die Nebenzelle und umgekehrt, so brauchte Jetzer sich nur zu verkleiden und dann das Zeichen zu geben und die Vorstellung, der die gläubigen Väter durch die in die Zellenwand gebohrten Löcher zusahen, konnte beginnen. Nicht jedermann war freilich so leichtgläubig wie sie, der Provinzial z. B., der einer solchen Erscheinung beiwohnte, ärgerte sich und hielt dafür, der Bruder mache selber die zwei Stimmen.[2]) Dass auch hiebei nichts unmögliches geschah, lehrt die Geschichte von dem Briefe, den der Lesemeister auf Jetzers Tischlein legte, damit er ihn dem Geist gebe. Er sagte ihm dabei, der Geist solle ihn in den *Studiersal*[3]) tragen, dessen Schlüssel er an sich genommen hatte. Als nachher, statt des Geistes, die heil. Barbara erschien, sagte diese, sie wolle ihn der Jungfrau Maria bringen und er werde *an heiliger Stätte* gefunden werden. Wirklich fanden ihn dann die Väter zugleich mit dem einen Kreuzessiegel im Chor hinter dem Altar. „In den Studiersal hatte ihn Jetzer allerdings nicht getragen, weil die Türe geschlossen war.“[4])

Es folgte nun die Verwandlung der weissen Hostie in eine rote. Hiezu genügte ein wenig Farbe, die Jetzer sich verschafft haben kann. Es war gerade in der Fastenzeit vor Ostern ein gewisser Lazarus aus Andlau im Elsass, ein Illuminist, der Miniaturen in Messbücher malte, im Kloster beschäftigt gewesen.[5]) Von diesem Lazarus erzählen die Akten und Anshelm allerlei wunderbares, er soll ein getaufter Jude gewesen und dann in den geistlichen Stand getreten sein, „dolet (duldet) kein Haar.“ Sein Aufenthalt im Kloster dauerte nur etwa 2—3 Wochen, dann zog er weiter, nach Anshelm ist er später in Leipzig verbrannt worden.[6]) Der Verteidiger wies denn auch darauf hin, dass Jetzer mit diesem Manne Umgang gehabt habe,[7]) und der Lesemeister gab im ersten Verhöre an, er habe einmal in Jetzers Zelle Reste eines Pulvers von roter Farbe gefunden.[8]) Die rote Hostie wurde dann auf dem Altar des Dormitoriums vor

---

[1]) Artikel 3 des Verteidigers, s. oben S 88. [2]) Defensorium II, 9: aestimans fratrem illum duas formare voces. [3]) in interius nostrum studorium, Defensorium I, 13. Noch in den Folterbekenntnissen des Priors und des Lesemeisters ist das studiolum genannt. Nachher sagt die Barbara: in loco tuto et sacro reperietur, Defensorium I. 14. [4]) Paulus 39. [5]) Aussage des Priesters Zwygart im Zeugenverhör der Revision des Prozesses [6]) Anshelm 77. [7]) Artikel 11 des Verteidigers, s. o. [8]) Akten III f. 71 ff.

Jetzers Zelle gefunden und natürlich mit so grosser Scheu betrachtet, dass eine genauere Untersuchung unterblieb. Geschichten von solchen verwandelten Hostien gehören ja im Inventar des damaligen Wunderglaubens zu den beliebtesten Stücken.[1])

Die rote Farbe wird noch mehr Dienste geleistet haben. Von den Passionswunden Jetzers scheint nur die erste ein wenig ernstlich gewesen zu sein, die spätern waren nach den Aussagen, die er selbst und dann die Väter auf der Folter machten, nur aufgemalt oder mit einem ätzenden Pulver hergestellt und unterhalten. Leichte Hautritzen, entsprechend behandelt, können schon das Aussehen von Wunden bekommen und dem leichtgläubigen Publikum diesen Eindruck machen. Die Väter waren viel zu gläubig, um diese heiligen Zeichen ärztlich untersuchen zu lassen, wie denn der Chirurg Ludwig von Schüpfen im Zeugenverhör versichert, sie seien ihm nie gezeigt worden.[2]) So kann auch hier Jetzer, wenn er eitel genug war, einige Schmerzen auf sich zu nehmen, das Wunder selber veranstaltet haben; dass die Wunden dann, als die Sache genügend ausgebeutet war, in einer Nacht verschwanden, lässt sich unter den angenommenen Umständen leicht erklären. Mit der roten Farbe werden auch die blutigen Tränen des Marienbildes gemalt gewesen sein und auch das kann Jetzer, der ja überall frei herumgehen konnte, bewerkstelligt haben. Es zeugt auch hier wieder für die Unschuld der Mönche, dass es der Prior selbst war, der über das Bild eine Expertise veranstaltete und dazu den berühmten Maler Hans Fries aus Freiburg, der vor wenigen Jahren das Sommerrefektorium des Klosters kunstreich ausgemalt hatte, kommen liess. Auch dieser war, wie der Prior, gläubig genug und „liess es ein gross Wunder bleiben.“[3]) Dass die Erscheinung der gekrönten Maria auf dem Lettner von Jetzer leicht zu bewerkstelligen war, ergibt sich aus allen schon früher erwähnten Umständen so sonnenklar, dass diese Erscheinung mit grosser Bestimmtheit als sein Werk bezeichnet werden kann. Doch war hiebei das Wagnis grösser als sonst, da die Erscheinung nicht in der Zelle, die nur durch kleine Löcher beobachtet werden konnte, stattfand, sondern

---

[1]) An eine durch Schimmelpilze rot gewordene Hostie, wie sie sonst etwa zur Erklärung solcher Wunder herbeigezogen werden, ist hier natürlich den Umständen nach nicht zu denken. [2]) Akten III, f. 185 f. [3]) Anshelm 95. Archiv 193. Paulus 41. Akten, erstes Verhör des Priors: qua propter ipse prior advocari fecerit aliquos pictores, praesertim ex opido Friburgensi Johannem Fries ut experiri posset si humana industria vel arte lachrime rubentes appareant vel non. Über die Bilder im Refectorium s. Stammler im Berner Taschenbuch 1900, 145–222.

vor aller Augen in der Kirche, wenn auch des Nachts bei Beleuchtung. Daher wurde er hiebei zum ersten Mal entdeckt und in der ersten Überraschung gab er die Sache auch zu und nahm die ihm auferlegte Busse der Geisselung sofort auf sich. Hat er nun diese Erscheinung selber veranstaltet, so liegt der Schluss nahe, dass es auch mit den frühern nicht anders gestanden haben wird.

Etwas verschieden ist aber wohl das Passionsspiel zu beurteilen. Hiebei ist schwerlich alles bewusste Täuschung gewesen. Die Sache dauerte zu lange und war zu anstrengend, als dass Jetzer das nur so zur Mehrung seines Rufes als Heiliger getan haben dürfte. Einmal blieb er 7, einmal gar 9 Stunden im Zustand der Ekstase,[1]) die Erscheinungen, die Anshelm als Augenzeuge berichtet[2]) und die im Zeugenverhör von allen Seiten bestätigt wurden, lassen doch eher an einen hypnotischen Zustand denken, wie schon *Rettig*[3]) angenommen hat. Die Sache gehört dem dunkeln, erst in neuerer Zeit näher erforschten Gebiet der Neuropathologie an. Starre des ganzen Körpers, und dann auf ein gegebenes Stichwort Vornahme von gewissen Bewegungen, schliesslich Erwachen aus diesem Zustande, sind Merkmale, die am leichtesten auf diesem Wege sich erklären. Auch der Verteidiger hat den Satz aufgestellt, Jetzer habe schon ehe er in den Orden trat die Kunst verstanden, einen solchen ekstatischen Zustand herbeizuführen und auch eine zu ihm gehörende Frau habe das verstanden.[4]) Es wäre also an Suggestion und teilweise an Autosuggestion zu denken. Die Sache ist schwierig und müsste von Fachmännern näher untersucht werden,[5]) aber nach dem, was man in den letzten Jahrzehnten vom Hypnotismus gehört hat, liegt in der Annahme nichts unmögliches. Die Hauptscene, bei der die Sache auf den Gipfel kam, Jetzer in Ekstase vor dem Bilde der weinenden und redenden Maria, lässt sich auch erklären, ohne dass die Väter ihn gerade dahin getragen haben müssten. Er kann früh morgens sich in die Kirche geschlichen und die Schuhe und Wundlappen in Chor und Kirche unterwegs nach dem Marienbilde abgelegt haben. Der Prior will das Gitter zur Kapelle verschlossen haben, Jetzer wird natürlich nicht „im Luft“ in die Kapelle geflogen sein, aber wenn man also durch eine Luftfahrt über das Gitter hätte kommen können, dann wohl auch durch Übersteigen. Die ungestörte Staubschicht

---

[1]) Defensorium II, 9. [2]) Anshelm 87, f. [3]) Archiv 189. [4]) Artikel 20, s. o. [5]) In dem Buche von Prof. Otto Stoll: Suggestion und Hypnotismus in der Völkerpsychologie, 1894, finden sich mehrere ähnliche Beispiele, so Convulsionäre (345): „Einigen ging der Bauch so heftig auf und nieder, als wenn ein lebendiges Tier sich darin bewegt hätte.“ ferner Stigmatisirte (403) u.s.w.

ohne Fussstapfen, die der leichtgläubige Prior als Zeugnis anrief,[1]) kann dem verschmitzten Schneidergesellen kaum Schwierigkeiten bereitet haben, in einer so viel betretenen Kirche ist sie überdies nicht recht wahrscheinlich. Die Geschichten von dem einmaligen, dann in den späteren Aussagen gar zweimaligen Reden des Muttergottesbildes und von der „waggenden" Tafel, hinter der Jetzer einen Mönch an der Kapuze hervorzog, sind zu toll, um ernst genommen zu werden. Quelle für das alles ist eben Jetzer und immer wieder Jetzer, dessen Erzählungen die Väter erst auf der Folter bestätigen. Dass ein Mönch hinter einem Bilde verborgen sass und es reden liess, gehört zu den populärsten Erklärungen solcher angeblicher Wunder. In der Berner Dominikanerkirche zeigte man noch im 18. Jahrhundert ein Mauerloch, durch das der Mönch vom Kloster her hinter das Bild gekrochen sei und das deshalb nie zugemauert werden dürfe.[2]) Allein die Marienkapelle lag, wie der alte Stadtplan zeigt,[3]) an der äusseren Seite der Kirche nach der Strasse, nicht nach dem Kloster zu; es hätte also ein Mönch, um hinter das Bild zu kommen, nicht durch dieses Loch schlüpfen können. Der Zugang vom Kloster her war ja offen und frei, auch Jetzer konnte überall hinkommen, wie es denn, nach seinen Aussagen, bald drei, bald fünf Schlüssel von seiner Zelle gegeben haben soll, von denen er stets über einen verfügte.

Danach wäre nun die Erklärung aller der wunderbaren Vorgänge einfach darin zu suchen, dass Jetzer auf geschickte Weise die grosse Leichtgläubigkeit der Väter und ihren Wunsch, Zeugnisse für ihre Lehre von der Empfängnis der Maria in der Erbsünde zu erhalten, benutzt hat, um, teilweise durch Betrug, teilweise auch durch seine hypnotische Veranlagung, ihnen alle diese Wunder vorzugaukeln. Sein Charakter wäre demnach als ein psychologisch komplizirter aufzufassen; aus dem Schwärmer wird nach und nach der Betrüger und schliesslich hat, wie die Zeitgenossen Anshelm's schon sagten: der Schelm Jetzer alles getan.[4]) Das ist auch die Ansicht, zu der Dr. *Paulus* gelangt ist.

Es muss indessen noch eine andere Möglichkeit erwogen

[1]) Aussage des Anton Noll, Akten III. f. 173. Von der in der Ausgabe Anshelms 98[1]) erwähnten Zeugenaussage, dass man im Gegenteil die Abdrücke der Schuhe habe sehen können, konnte ich in den Akten nichts finden.

[2]) Gruner, deliciae urbis Bernae 1732, 246. [3]) Das Dominikanerkloster in Bern, Berner Neujahrsblatt 1857 (von Pfarrer Howald). Der Stadtplan ist von 1583, das Kloster war aber damals im Wesentlichen noch unverändert, wie zu Anfang des Jahrhunderts. [4]) Anshelm 165: dan vil geredt ward, der schelm Jätzer häts alles, das doch unmuglich, getan.

werden. Die Vorgänge, die wir beschrieben haben, machten schon damals vielen den Eindruck, Jetzer könne alles das unmöglich allein vollbracht haben, er müsse Hülfe gehabt haben, und zwar aus den Vätern.[1]) So hat auch Anshelm die erwähnte Ansicht als „unmöglich" bezeichnet. Es ist ja zur Not denkbar, dass die Erscheinungen von Jetzer allein dargestellt worden seien. Die Angeklagten versichern einstimmig, sie hätten nie gesehen, ob er während der Anwesenheit der Maria im Bette lag oder nicht.[2]) Sie sahen aus den Nebenzellen durch kleine Löcher und konnten daher nur einen geringen Teil des Innenraumes überblicken. So beschreibt z. B. der Basler Prior eine solche Erscheinung:[3]) vidi per foramen cellae quandam venerandam personam in bona quantitate religiose vestitam, quae se reclinaverat ad caput lecti sui. Cumque intuerer personam illam cum admiratione non parva, ad spacium unius pater noster vel duorum, ipsa se elevabat et vertebat faciem suam ad me, stans sic per spacium unius Ave Maria; ego tamen faciem non vidi qualis esset, quamvis personam apertissime viderem. Et tunc statim vertebat se ad fratrem illum et ad lampadem circa caput ejus, quam quasi exsufflando extinguebat me aspiciente et consequenter iterum locuta est fratri ut etiam alii audierunt. Da die Maria nur in Schleier und Mantel erschien, so dass man kaum etwas von ihrem Gesicht sehen konnte, so wäre es ja möglich, dass Jetzer sie dargestellt hätte. Aber es ist folgendes zu bedenken.

Wenn die Maria erschien, so fand man in der Regel, und das geschah wohl ein Dutzend mal, die Kerzen im Chor der Kirche und im Gang des Dormitoriums angezündet. Als sie der sonst mit dem Anzünden beauftragte Bruder einmal brennend fand, als er zur Matutin wecken wollte, und sie ärgerlich auslöschte, weil er dachte, ein anderer Bruder habe ihn necken wollen, brannten sie schon wieder, ehe er nur an das Ende des Dormitoriums gekommen war.[4]) Wenn es nun auch möglich wäre, dass auch hier Jetzer selbst, wie *Paulus*[5]) will, tätig gewesen sei, der allerdings nach der Bauart des Klosters leicht aus seiner Zelle in den Gang und von da in die anstossende Kirche kommen konnte, so lässt sich doch ohne Gehülfenschaft dies alles nur schwierig denken. Paulus nimmt daher den Maler Lazarus zu Hilfe, von dem Jetzer ja auch die rote Farbe gehabt haben werde. Allein dieser ist schwerlich so lange im Kloster geblieben, wie die Erscheinungen

[1]) communis enim omnium opinio fuit, quod frater ille haec omnia solus non perpetrasset vel perfecisset, sed habuisset auxilium ex patribus. Defensorium III, 6. [2]) Archiv 185. [3]) Defensorium II 5. [4]) Defensorium I, 15. — [5]) Paulus 38 f.

mit der zugehörenden Illumination dauerten, wir hörten schon aus dem Munde eines Zeugen, dass er in den Fasten nur etwa 14 Tage da Bücher illuminirte. Der Punkt der Illumination ist also in der Tat schwierig. *Rettig*, der leider schon am 31. August 1899 in Bern, wohin er als Bibliothekar der Hochschulbibliothek zurückgekehrt war, verstorben ist, hat noch kurz vor seinem Tode eine Widerlegung der Schrift des Dr. Paulus entworfen, in der er sich als Hauptargument eben auf diese wiederholte Illumination stützt, die nicht auf Jetzer, auch nicht auf den Lazarus, sondern nur auf die Mönche zurückgeführt werden könne. Wenn er sich nun auch hiebei mit Unrecht auf die umständliche Art des Lichteranzündens in jener Zeit, mit Stahl und Schwamm nämlich, berufen hat — man fand ja einmal die von der Maria mitgebrachte kleine Wachskerze auf dem Altar des Dormitoriums — so bleibt doch wahr, dass eine zweite Person hiezu wenigstens wünschenswert erscheint.

Ferner ist es doch etwas unwahrscheinlich, dass Jetzer diese Verkleidungskomödie so beharrlich gespielt haben sollte, blos um die Väter zu täuschen und sich wichtig zu machen. Er könnte ja solche Gewänder etwa auf einem Boden versteckt haben und dann allemal mit ihnen angetan nach seiner Zelle gegangen sein, unterwegs die Kerzen anzündend. Aber, als er auf dem Lettner die Maria spielte, erkannte ihn der Subprior sogleich und die Erscheinung in der Zelle wurde damals als anders geartet bezeichnet. Bruder Oswald, der die anstossende Zelle bewohnte, sah zwar auch nie Jetzer und die Maria zugleich, beschrieb aber die Erscheinung als eine verhüllte Frauengestalt, deren kleine weisse Hand Weihwasser sprengte. Der Zeuge Anton Noll sagte aus, die Väter hätten erzählt, dass sie die Maria mit der Kerze durch den Gang des Dormitoriums gehen und in Jetzers Zelle verschwinden sahen. Als Jetzer gefragt wurde, in welchem Dialekt die Maria gesprochen habe, ob schwäbisch, bayrisch oder rheinisch — wir erinnern uns, dass der Lesemeister aus Offenburg war — antwortete er, sie habe berndeutsch gesprochen, aber nicht so grob, wie das Volk in der Stadt spreche.[1]) So könnte denn doch Jemand anders als Jetzer unter der Maria verborgen gewesen sein.

Unter diesen Umständen liegt eine Vermutung nahe, die auch schon von *Rettig* berührt worden ist[2]) und die erwogen zu

[1]) Aussage 186. [2]) Archiv 185: „man muss zwischen den Zeilen lesen, man muss verstehen, Jetzer habe entweder selbst die Jungfrau Maria gespielt, oder seinen ausschweifenden Lebenswandel auch im Kloster fortgesetzt und mit seiner Fiktion zu bemänteln gesucht. Indizien für beides sind wirklich vorhanden."

werden verdient, obwohl sie im Prozess von keiner Seite ausgesprochen wurde. Jetzer war bei aller schwärmerischen Devotion doch kein Verächter des weiblichen Geschlechtes. Der Zeuge Joh. Schindler sagte aus, er wisse über seinen Ruf nichts weiter, nisi quod idem Jetzer ante introitum ordinis lascivire cum mulieribus consuevit. Der Verteidiger sprach von einer Frauensperson, die dem Jetzer nahe stehe und die Kunst verstehe, einen narkotischen Zustand herbeizuführen.[1]) Im Kloster will Jetzer die Väter wiederholt in weltlicher Tracht bei hübschen Mädchen überrascht haben, wobei ihn am meisten empörte, dass die Wämser der Väter aus dem von ihm mitgebrachten Seidenzeug gemacht worden seien. Er kannte die Mädchen auch alle beim Namen. So weit es möglich war, hielt er auch als Laienbruder auf Eleganz in der Kleidung. Der Zeuge Conrad Brun sagte aus, die Schuhe Jetzers, die bei seiner angeblichen Luftfahrt im Chor der Kirche liegen geblieben waren, seien ihm aufgefallen, weil sie so weit ausgeschnitten waren, er habe sich gewundert, dass man im Kloster solche Schuhe trage, wie sie üppige Jünglinge zu tragen pflegten. Als Jetzer endlich aus dem Gefängnis entweichen konnte, hielt er sich nach Anshelm ausserhalb der Stadt acht Wochen in einer Scheuer bei zweien Schwestern[2]) verborgen, die nicht brauchen seine eigenen Schwestern gewesen zu sein. Es wäre also nicht unmöglich anzunehmen, dass er im Kloster eine Liebschaft unterhalten hätte und dass die heilige Hülle ein sehr weltliches Verhältnis decken musste. Einmal verrät sich Jetzer beinahe. Mit dem Lesemeister war er besonders vertraut geworden und als die Maria offiziell schon zweimal erschienen war, sagte er ihm, als dieser ihn am Palmsonntag auf seiner Zelle besuchte: O Vater, wenn ihr es für euch behalten wollt, so will ich euch etwas sagen, und als dieser es versprach, fuhr er fort: ich sage euch, Vater, dass die glorreiche Jungfrau Maria seit ihrem Feste (der Verkündigung) jede Nacht bei mir war. Ebenso vertraute er später dem Basler Prior Wernher an, die Jungfrau Maria sei noch oftmals zu ihm gekommen, ohne dass es Jemand wusste.[3]) So etwas kann man kaum lesen, ohne auf die Vermutung zu kommen, die wir geäussert haben. Da öfter auch von Doppelerscheinungen, Maria und Barbara u. s. w. die Rede ist, so könnten die Anshelmschen beiden Schwestern dafür in Anspruch genommen werden.

Allerdings bleibt das nur eine Vermutung und es ist etwas schwierig sich vorzustellen, wie im Kloster so etwas möglich

[1]) Artikel 20 s. o. [2]) Anshelm 166. [3]) Defensorium I, 19. II, 6.

war. Die Frau müsste sich eingeschlichen und irgendwo versteckt haben, um dann unter dem Schutze der frommen Scheu der Mönche dem Jetzer Besuche abzustatten. Im Prozess können die Angeklagten dieser Vermutung aus dem Wege gegangen sein und lieber Jetzer allein angeschuldigt haben, weil die Sache natürlich auch auf sie und das ganze Kloster ein schlimmes Licht geworfen hätte. Vielleicht haben sie auch deshalb stets geleugnet, Jetzer und die Maria zugleich gesehen zu haben. Wenn die Beobachtungslöcher nur auf einer Seite der Zelle gewesen wären, so wäre es ja ganz begreiflich, dass sie nicht sehen konnten, ob Jetzer wirklich im Bette lag, wenn dieses nämlich an der betreffenden Wand stand. Aber es gab ein solches Loch auch in der Wand nach der andern Zelle hin, so dass man von zwei Seiten zu Jetzer hineinsehen konnte. Da müsste man doch schliesslich genug gesehen haben, um ausser Zweifel zu sein. Unmöglich ist also eine solche Annahme nicht und da sie vieles erklärt, so mag sie als Hypothese zugelassen werden.

Aber auch abgesehen von diesem Erklärungsversuch, lässt sich nun wohl mit grosser Wahrscheinlichkeit aussprechen, dass die vier Väter im Wesentlichen der ihnen zur Last gelegten Verbrechen unschuldig waren. Es gilt das natürlich in erster Linie von den greulichen Dingen, die man ihnen auflegte: Giftmischerei, Götzendienst, Ketzerei, Verleugnung Gottes und Bund mit dem Teufel. Diese Beschuldigungen, die zum Apparat eines mittelalterlichen Ketzer- und Hexenprozesses gehören, fallen natürlich für den Historiker ohnehin in Nichts zusammen. Gerade sie aber haben das Schicksal der Unglücklichen entschieden. Auch von dem, was übrig bleibt, von der Vorgaukelung von Erscheinungen und Wundern müssen wir sie nach allem bisherigen freisprechen. Nur die Geschichte mit Jetzers Passionsspiel lässt Bedenken zurück. Von den Angeklagten hat namentlich der Subprior den Erklärer gemacht. Sollte er die wirkliche Natur der Wunden Jetzers nie durchschaut haben?[1]) Jedenfalls haben die Väter aus diesem, damals rein übernatürlich erscheinenden Zustand des armen Hysterikers für ihr Kloster Vorteil gezogen. Insofern waren sie auch nicht ganz unschuldig und auch das fällt ihnen zur Last, dass sie alle diese Dinge benutzten, um ihrer Dominikaner-Ansicht von der Empfängnis Maria in der Erbsünde Beglaubigung und Anhängerschaft zu werben. Hierin ist *Paulus*

[1]) Dass Jetzer die erste Passionswunde in der *rechten* Hand empfing, spricht auch eher dafür, dass sie ihm von einer andern Person beigebracht wurde. Auch hierbei kann die Frau, die als Maria zu ihm kam, handelnd gedacht werden.

gegen *Rettig* entschieden im Unrecht, wenn er sagt, man würde irren, wenn man glaubte, dass die Berner Dominikaner bestrebt waren, die Jetzer zu teil gewordenen Offenbarungen zu Gunsten ihrer Lehre von der Empfängnis der Maria auszubeuten.[1]) Freilich waren sie das; wir haben schon gesehen, dass Jetzer zuerst Offenbarungen im entgegengesetzten Sinne, also in dem der populäreren Franziskanerlehre von der unbefleckten Empfängnis mitteilte und erst als die Väter diese beanstandeten, mit solchen aufwartete, die dem Wunsche entsprachen. Es ist das ganz natürlich, er wird eben als „laicus idiota" die populäre Ansicht in's Kloster mitgebracht haben. Mit der ihm eigenen Empfänglichkeit für Dinge, die seinem Nutzen dienten, nahm er dann die Belehrungen der Väter entgegen und gab sie als Offenbarungen wieder zurück. Das ist auch die Erklärung der auffallenden Erscheinung, dass Jetzers Maria so hohe theologische Bildung besitzt, dass ihr die Lehren des Augustinus, Bernhard v. Clairvaux u. s. w. bis herab zum Mariale des Bernardus de Busti so vertraut sind. Die Väter haben, ohne es zu merken, durch ihre Fragen und Aufträge dem Bruder diese Weisheit förmlich eingetrichtert. So erhält auch dieses Faktum, über das *Rettig*[2]) sich sonst mit Recht gewundert hat, seine natürliche Erklärung.

Was aber die Ausbeutung der Offenbarungen anbetrifft, so haben ja allerdings die Väter zuerst damit zurückgehalten,[3]) aber doch nur deshalb, weil sie dann mit der Mitteilung des Ganzen an den Papst gleich einen Hauptschlag führen wollten. Das hatte ihnen wieder Jetzer angegeben, dem es um möglichst hohe Instanzen zu tun war. Als aber die Sache doch ruchbar wurde, haben sie dann auch ihrerseits nach Kräften in die Posaune geblasen und von den Wundern im Lande herum gepredigt, namentlich im Simmental. Die Offenbarung des redenden Bildes am Elogiustage (25. Juni) machte ja alles stadtbekannt. Wie lange vorher die Väter schon zu Wohlgesinnten davon gesprochen haben, lässt sich nicht feststellen. Wernher von Basel, der am Sonntag nach Ostern nach Bern kam, hatte jedenfalls schon zu Hause davon gehört. Der Zeuge Esslinger will in Büren von einem Solothurner Gerhard Leuwenstein gehört haben, dass sogar schon in der Fastenzeit vor Ostern 1507 in Frankfurt von den Dingen, die in Bern geschähen oder geschehen sollten, gepredigt worden sei. Das wäre allerdings auffallend, doch ist das Zeugnis zu indirekt, um viel Glauben zu verdienen. Immerhin sind die Väter davon nicht freizusprechen, dass sie die Wunder zu Gunsten der

[1]) Paulus 13. Rettig im Archiv 517 f. 544. [2]) Archiv 187, s. Paulus 39. [3]) Paulus 13.

ihnen jetzt am meisten am Herzen liegenden Angelegenheit des Glaubenssatzes von Mariae Empfängnis freudig begrüsst und ausgebeutet haben und das ist in der Tat eine Schuld, die nicht geleugnet werden kann. Aber diese Schuld ist leicht und verzeihlich, wenn man alle Verhältnisse berücksichtigt und es ist noch ein weiter Weg von da bis zu der Annahme, dass sie deshalb die Erscheinungen auch selbst bewerkstelligt hätten. So schloss damals das Volk und das führte das grausame Urteil herbei; wir aber brauchen nicht so zu schliessen.

Was endlich die politischen Rücksichten betrifft, die schon *Rettig* und nach ihm *Paulus*[1]) zur Erklärung der Einwilligung des Papstes zur Verbrennung der Dominikaner herbeigezogen haben, so lassen sie sich ebenso schwer abweisen, als genauer feststellen. Die ganze politische Lage machte es ja natürlich dem Papste wünschenswert, sich die Berner zu verpflichten und Bischof Schinner war der rechte Mann, um diese Tendenz zur Geltung zu bringen. Es ist auch richtig, was *Paulus* hervorhebt,[2]) dass der päpstliche Bote, der die Werbung in der Schweiz zu betreiben hatte, Alexander de Gablonetis, fast gleichzeitig mit dem päpstlichen Kommissar für die Revision des Prozesses, Achilles de Grassis, in Bern eintraf. Gablonetis war im Jahre vorher in Bern sogar zum Burger und Chorherrn angenommen worden. Dennoch wird die Zustimmung des Papstes zu dem Verfahren ebensosehr seiner Überzeugung von der Richtigkeit des Urteilsspruches zuzuschreiben sein. Julius II. war bei aller seiner Kunstliebe und grossartigen Lebensauffassung doch ein Mann, dem gläubige Gesinnung im Sinne der damaligen Kirche und Zeit nicht abgesprochen werden kann. Die Geschichten von den „nigromantischen" Künsten des Subpriors werden an ihm einen andächtigen Leser gefunden haben.[3]) So hat er denn wohl einfach seine Zustimmung gegeben, weil er glaubte, dass die Sache wahr sei und wenn der Einfluss des Dominikanerordens eine Zögerung herbeiführte, so konnte er doch die Entscheidung nicht ändern, für deren Richtigkeit der Papst durch Anordnung einer Revision des Prozesses alle möglichen Garantien gegeben zu haben annehmen konnte.

Es ist also für den Ausgang kein einzelner Faktor verant-

---

[1]) Archiv 287, s. Paulus 34 f. [2]) Paulus 34 f., Anshelm 182. — [3]) Julius II. hat auch in die Ketzerprozesse seiner Zeit eingegriffen und zwar im Sinne der Inquisition. So bestellte er 1505 einen Inquisitor für das Königreich Neapel und einen für Benevent, auch für Toul einen. *Hinschius*, System des kathol. Kirchenrechts VI, 338, *Hansen*, Zauberwahn 472 erwähnt seine Bulle über das Hexenwesen an den Inquisitor von Cremona.

wortlich zu machen. Alle haben zusammengewirkt, Papst, geistliches Gericht, Rat und Bürgerschaft und auch die Angeklagten selbst. Die letzteren nämlich dadurch, dass sie die Sache nicht mit dem nötigen rücksichtslosen Ernste behandelten, so lange es noch Zeit war, sondern mehr ihre Klosterinteressen im Auge hatten. Wenn man auch annehmen will, dass sie bis zur Entdeckung des Betruges mit der gekrönten Maria im guten Glauben waren und keinen Argwohn schöpften, so hätten sie doch von diesem Augenblicke an mit aller Strenge die Blosslegung des Falles auch vor den Augen der Obrigkeit verlangen und durchsetzen sollen. Statt dessen scheinen sie zum Teil immer noch geglaubt zu haben, die früheren Wunder seien echt und legten dem Jetzer nur eine leichte Busse auf. Offenbar wünschten sie die Sache zu vertuschen, deshalb wurde auch allen im Kloster ein Eid abgenommen, von dem Vorgange zu schweigen. Allerdings sagt der Verteidiger (Art. 12), der Prior habe dem Rat geschrieben, er solle den Jetzer in seinen Gewahrsam nehmen, aber das geschah nicht und die Väter beruhigten sich dabei, ja sie liessen die geplante Gesandtschaft nach Rom doch abgehen, die dem Papste die Wunder anzeigen sollte.[1]) Das nährte die bösen Gerüchte, die in der Stadt umliefen und weckte den Verdacht, sie wollten sich das Ohr des Papstes im Voraus sichern. Der Wunsch, den Ruf des Klosters um jeden Preis aufrecht zu halten, hat die Väter verblendet und viel schlimmeres Unheil auf sie herabgezogen.

Ferner kann man von einer Schuld der Angeklagten reden in Beziehung auf ihre Geständnisse, durch die ja schliesslich die Schuld als erwiesen angesehen werden musste. Die Geständnisse, die sie auf der Folter machten, können ihnen natürlich nicht vorgeworfen werden. Sie haben lange genug widerstanden und wenn sie schliesslich nachgaben, so war das nur menschlich. Auch, dass sie dann nach der Tortur, wie die Akten sagen, frei und ohne Zwang diese Aussagen bestätigten, ist kein Indizium dagegen, denn der Folterknecht stand natürlich immer bereit, sie wieder vorzunehmen, wenn sie widerriefen. Aber dass sie bei der Revision des Prozesses so leicht nachgaben und nicht wieder und wieder ihre Unschuld versicherten, ist etwas schwerer zu begreifen. Es waren seit dem Abschluss des Prozesses acht Monate vergangen, bei dem Revisionsverfahren hört man nichts mehr von Anwendung der Tortur und doch hat nur der Subprior zuerst Miene gemacht, seine Unschuld wieder zu beteuern und auf blosses

[1]) Defensorium II, 12: pergitur Romam cum portentis.

Zureden der Richter hin fiel auch er auf die Kniee und bekannte sich schuldig mit vielen Tränen.

Der Prior hat noch kurz vor der Vollstreckung des Urteils durch seinen Beichtvater, Franz Kölbli,[1]) zwei Kleinigkeiten in seinen Akten richtig stellen lassen, die der Notar Melegottis eigenhändig in der Prozedur angemerkt hat. Die eine betraf die Besiegelung der Büchse, in der die rote Hostie aufbewahrt worden war. Das Siegel sei nicht das des Sekretärs Schaller und des Venners Wyler gewesen, wie er ausgesagt habe, sondern das des Chorherrn Lupulus allein. Die andere bezieht sich auf das päpstliche Breve, das der Lesemeister und der Subprior aus Rom gebracht hatten und dessen Kopie nicht, wie er ausgesagt habe, durch Bruder Paulus Hug, sondern durch Joh. Orthnant, den neuen Prior, dem Sekretär Schaller vorgewiesen worden sei.[2]) Von diesen Unrichtigkeiten sucht er also sein Gewissen im Angesicht des Todes zu entlasten, sagt dagegen kein Wort zur Behauptung seiner Unschuld in der Hauptsache. Da kann man nur annehmen, dass seine und der andern Verurteilten Widerstandskraft durch die lange Haft und durch alles was sie erlitten hatten, so gänzlich gebrochen war, dass sie schliesslich alles zugaben, was man wollte und sich wohl gar selbst für schuldig hielten, eine Erfahrung, die an andern Ketzer- und Hexenprozessen ihre zahlreichen Beispiele hat.

So verbrannte man die vier Väter und glaubte damit recht zu tun. Dieser Ausgang des Prozesses ist allerdings, wie sich nicht verkennen lässt, durch die erbitterte Stimmung der Bürgerschaft gegen das Kloster und alles, was in ihm vorgegangen war, hauptsächlich herbeigeführt worden. Der Rat von Bern musste diesem Drucke nachgeben und er wird es um so eher getan haben, als es galt, die Ehre des Gemeinwesens, das zum Spott der Eidgenossen und der Fremden geworden war, wieder herzustellen. Die Obrigkeit war schwer gereizt worden und so schlug sie zu mit der breiten Bärentatze, ohne sich Bedenken zu machen, ob der Schlag auch wirklich nur die Schuldigen treffe. Wenn aber Dr. *Paulus* von einem *Justizmord* redet, so ist doch daran zu erinnern, dass der Prozess von Anfang an durch ein geistliches Tribunal geführt wurde und dass die höchsten Würdenträger der Kirche und schliesslich der Papst selbst den Entscheid herbei-

[1]) Der bekannte Magister Franz Kolb, der hernach bei der Reformation hervorragend tätig war. Er kam nicht erst 1512 nach Bern, wie man gewöhnlich annimmt, sondern wurde schon 1509 Donstags nach Apollonia (15. Februar) als Prediger an die Stiftskirche berufen. 1512—27 war er wieder in Deutschland und kehrte dann 1527 bleibend nach Bern zurück. Stürler, Quellen zur Geschichte der Kirchenreform in Bern 49. [2]) Vgl. Anshelm 128.

führten. War es ein Justizmord, so war es ein solcher der *päpstlichen Justiz.*

Damit soll aber der feinen und scharfen Studie, durch die Dr. *Paulus*, nach *Rettig's* ebenfalls dankbar anzuerkennenden Vorarbeiten, als der erste die Sache in das richtige Licht gestellt hat, durchaus nicht zu nahe getreten werden. Er wird den Ruhm behalten, in dieser vierhundertjährigen Irrfahrt der Geschichtsforschung den richtigen Weg zuerst gewiesen zu haben.

Und auch in dieser Weise betrachtet, behält doch der Ketzerhandel seine Bedeutung für die Geschichte der Reformation. Eben der Eifer und Unwille, die sich gegen das Kloster erhoben und so unwiderstehlich auf Sühne hindrängten, sind Zeugen dafür, dass das Mönchstum in der Stadt Bern den Boden unter den Füssen zu verlieren begann und die Bürgerschaft reif war, die Fesseln der mittelalterlichen Kirche abzuschütteln. Es kam das damals freilich noch nicht zum klaren Bewusstsein, aber „als die Zeit erfüllet war", diente gerade die Ketzergeschichte dazu, die Anhänglichkeit des Volkes an das päpstliche Wesen zu lockern und der Reformation den Boden zu bereiten.

Nach den Ergebnissen unserer Untersuchung waren es freilich Irrtum und Unrecht, die bei diesem Prozesse die Oberhand behielten. Wenn aber auch die vier Väter als im wesentlichen unschuldige Opfer eines Rechtsirrtums unsere volle Sympathie verdienen, so liegt doch auch in ihrem Schicksal etwas von jener höheren Gerechtigkeit der Geschichte, die oft im Einzelnen irrt, um doch im Ganzen stets wahr zu sein. Wie viele Tausende unschuldiger Männer und Frauen hat nicht der Dominikanerorden als Hauptstütze der Inquisition auf seinem Gewissen! Wie grosses Unheil haben nicht seine Glieder, die Ketzerrichter Heinrich Institoris und Jakob Sprenger mit ihrem malleus maleficarum von 1487 angerichtet! Und nun trifft diesen Orden, den inquisitor haereticae pravitatis, am Ausgang des Mittelalters das Los, dass er vier seiner Mitglieder als eben dieser haeretica pravitas schuldig, als faule Glieder von seinem Körper abtrennen und dem weltlichen Arm zur Verbrennung überliefern muss.[1]) Darin liegt auch etwas von sühnender Gerechtigkeit im grossen Stile.

Aber auch dafür sorgt die Geschichte, dass nicht auf alle Zeiten hinaus das Unrecht die Macht behalte. Was jene Mönche damals schrieben, um Zeugnis zu besitzen von den Wunderdingen, mit denen ihr Kloster begnadet worden war und was ihr

[1]) Die Ironie der Geschichte fügte es, dass der Provinzial Peter Sieber, der seine Mönche vor der Anklage auf Ketzerei in diesem Prozess nicht retten konnte, selber das Amt eines Ketzermeisters (Inquisitors) bekleidete. Anshelm 50.

Freund aus Basel Tag für Tag von seinen Erlebnissen und Beobachtungen aufzeichnete, das blieb erhalten und wurde später von gegnerischer Seite, unter Verwahrung gegen den Inhalt, als Defensorium in den Druck gegeben. Diese Schrift ragt in der literarischen Hochflut, die der Jetzerhandel hervorrief, als eine einsame Insel hervor, auf der, wenn nicht alles trügt, allein fester Boden der Wahrheit zu finden ist. Sie ist es auch, welche es ermöglicht hat, den berühmten Rechtshandel in unserer Zeit der phantastischen Umhüllung zu entkleiden, mit der ihn der mittelalterliche Aberglaube so bedeckt hatte, dass Niemand seine wahren Züge mehr zu erkennen vermochte. So ist nun doch auch hier endlich ein Licht aufgesteckt worden und die schüchternen Stimmen, die schon in jener Zeit die Unglücklichen als Märtyrer bezeichneten, aber vom Chor der Volksmeinung übertäubt wurden, sind schliesslich zu ihrem Rechte gekommen.

Die Syllogismen in der theologischen Prinzipienlehre Prof. Dr. Adolf Bolligers.

Von Dr. *O. Pfister,* Pfarrer in Wald (Kt. Zürich).

Wir haben in unserm früheren Aufsatz die Grundlage des Gottesbeweises bei *Hermann Lotze und Adolf Bolliger* untersucht.

Die Erörterung des Begriffes der Wechselwirkung führte uns mitten in eine Welt der Abstraktion, wo die strenge Anwendung exakter philosophischer Methoden ziemlich mühsame Pfade vorschrieb. Allmählig gelangen wir nun aus jenen kahlen Felsregionen in die bunte Welt konkreter Anschauungen. Vorerst aber möge der geneigte Leser sich herbeilassen, einige weitere spekulative Begriffe zu bereinigen.

1. Das allumfassende Wesen als Schöpfer.

Aus der gewonnenen Erkenntnis eines alle Wechselwirkung ermöglichenden Wesens schliesst *Bolliger,* dass alle sog. Weltelemente *ursprünglich* in ihm ruhen müssen, d. h. *von ihm erschaffen sind.* Sonst liesse sich ja nicht absehen, wie es dazu gelangt wäre, Wechselwirkung herzustellen. Somit muss der Weltherrscher Weltschöpfer sein.[1]) — Als ob die gemeinschaftliche Abstammung der Elemente das Wunder der Wechselwirkung auch nur um ein Härchen geringer machte! Wenn auch 2 Dinge von einer Substanz erzeugt sind, so kann ich damit noch keineswegs begreifen,

[1]) Weg 26 f.

wie diese dazu gelangt, Wechselwirkung zwischen ihnen herzustellen. *Lotze* würde das augenblicklich zugeben. Nehme ich an, die Materie sei ewig, also gleich alt wie die unendliche Substanz, so ist die Wechselwirkung ihrer Teile nicht unbegreiflicher als bei jüngerer Dauer resp. genetischem Abhängigkeitsverhältnis der Materie zur Substanz, denn es kann etwas nicht unbegreiflicher sein als unbegreiflich. Wie man leicht Gefahr läuft, die Nahewirkung für begreiflicher als die Fernwirkung zu halten, so ist auch das obige Versehen sehr zu entschuldigen. Allein es bleibt ein Irrtum. *Bolliger* hat sich täuschen lassen, seine Schlussfolgerung hält nicht Stich: er hat den Weltschöpfer nicht gefunden.

Viel wichtiger sind die nun folgenden Erörterungen, in welchen *Bolliger* mit raschen Griffen die Früchte von den im Vorigen gepflanzten und grossgezogenen Baum der Erkenntnis zu pflücken beflissen ist. Die Untersuchung bewegt sich hier vorzugsweise in der strengen Form von Syllogismen und zwar von Subsumtionsschlüssen, was unser Verständnis und die Kritik nicht wenig erleichtert.

2a. Darf aus der Geistigkeit des Menschen auf die Geistigkeit seines Schöpfers, Gottes, geschlossen werden?

Der erste Syllogismus, durch welchen der bisher gewonnene Begriff des schöpferischen Einen bereichert wird, lautet so:

I. Gleiches kommt vom Gleichen. Der Schöpfer konnte der Kreatur nicht geben, was er selbst nicht hatte.

II. Nun ist eine Partikel der in diesem Einen beschlossenen Dinge und zwar gerade in dem uns allein bekannten Ausschnitt der Welt, nämlich in unserem Bewusstsein, ein Reich von Geistern.

III. Folglich ist jenes schöpferische Eine, Gott, selbst Geist.

„Der Syllogismus ist gut. Aber erfreulicher wäre es doch, wenn er lauten könnte: Die Totalität der in dem Einen beschlossenen und wechselwirkenden Wesen ist ein einiges grosses Geisterreich; also muss das Eine selbst Geist sein.“ [1])

Die logische Operation als solche ist formell ziemlich korrekt. Nur dass im Obersatze steht: Der Schöpfer kann nur geben, was er selbst *hat*, und sodann geschlossen wird: Folglich *ist* er dies und jenes, fällt von vorneherein auf. Gegen den Inhalt jedoch erheben sich ernste Bedenken. Zu welchen Behauptungen der

---

[1]) Weg 27 f.

Obersatz führen muss, werden wir bei seinen späteren Anwendungen noch weit deutlicher sehen. Konstatiren wir zunächst, dass derselbe anscheinend das Verhältnis von Subjekt und Prädikat, von Gott und Welt als eine kausirte Emanation fasst. Gleiches kommt vom Gleichen; was der Wirklichkeit angehört, muss vorher eine Bestimmtheit des Schöpfers ausmachen. Die Merkmale der Kreatur werden damit kurzweg auf den Kreator übertragen, wobei natürlich *kein Grund vorhanden ist, nur gewisse und nicht alle Wesenseigenschaften der Dinge in der Welt von Gott auszusagen.*

Der uralte, scheinbar selbstverständliche Kanon „Gleiches kommt vom Gleichen" ist in Wahrheit sehr unselbstverständlich. In neuester Zeit hat besonders *Eduard von Hartmann* seine Selbstverständlichkeit energisch bekämpft und die Kausalität zwischen heterogenen Dingen für denkbar erklärt.[1]) Wir brauchen aber nicht einmal dieses ungemein schwierige Problem herbeizuziehen, um die Unzulänglichkeit der Argumentation aufzudecken. Überlegen wir nur folgendes: Es war uns auf spekulativem Wege nicht einmal möglich, das kausale *Geschehen* deutlich zu machen; wie sollten wir nun den Prozess des *Schaffens* durch dieselbe Methode, durch Ausgehen von dem Satze: „Gleiches kommt nur vom Gleichen", aufhellen? Dort sahen wir uns auf die empirische Fixirung der Tatsachen angewiesen, und jetzt, wo uns die unmittelbare Beobachtung nirgends ein Phänomen wie das fragliche, das Schaffen, darbietet, sollen wir mit einem kühnen Sprung durch blosse Schlussfolgerungen aus ein paar einfachen Vordersätzen auskommen? Sehen wir einmal näher zu: *Bolliger* stützt sich auf die Behauptung, der Schöpfer könne der Kreatur nicht geben, was er selbst nicht hatte. Nun gut; aber wer sagt denn, dass jenes Mitgeteilte vorher eine *Wesensqualität* des Absoluten ausmachen musste? Haben wir in dieser Voraussetzung nicht einfach eine Wiederholung und Verschärfung jener naiven Vorstellung, welche bei der Wechselwirkung ein Element unverändert seinen Wirt vertauschen liess? Wissen wir denn, was schaffen ist? Ist es ein *Hervorbringen* im eigentlichen Wortsinne? Das ist für *Bolliger* von vorneherein unmöglich, denn da vermöge des Identitätsgesetzes kein Ding sich ändern kann, wie er angibt, ist auch Gott an Händen und Füssen regungslos gebunden, nur als unveränderliches ist er die Ursache aller Veränderung in der mechanischen Welt,[2]) also kann er nicht etwas „hervorbringen"; denn er müsste ja dabei notgedrungen Stücke *seines eigenen Wesens,*

[1]) Kategorieenlehre 396 f. [2]) Antikant 399.

ausser welchem ja nichts vorhanden ist, aus sich heraustragen und Gottes Wesen würde verändert. Somit wissen wir, dass Schaffen niemals ein Aussichheraussetzen bedeuten kann.[1]) (Aus diesem Grunde ist es auch unlogisch, wenn *Bolliger* dem Menschen die *Willensfreiheit* zuschreibt.) Was ist es also? Ein *Emaniren* natürlich noch weniger, denn abgesehen davon, dass wiederum eine Veränderung des Wesens vorausgesetzt würde, fehlte hiebei die Aktivität der Substanz Gottes. Ist es *immanente Differenzirung*? Auch das wäre Veränderung und setzte eine Mehrheit von Wesensteilen voraus, während wir Gott doch nicht als teilbar denken sollen. Ist Schaffen ein *sich Entwickeln*? Auch das wäre Wesensveränderung. Was kann also Schaffen bei *Bolliger* bedeuten? Es fehlen die wichtigsten Bedingungen, welche der Begriff des Schaffens, man mag ihn so weit als möglich dehnen, fordert. Somit behaupten wir: *Bolligers* Philosophie führt notwendig zu einem Gottesbegriff, der die Tätigkeit des Schaffens ausschliesst. Sein Gott soll nichts geben können, als was er besass. Sagen wir vielmehr: *Sein Gott kann überhaupt nichts geben, nichts schaffen*, denn er ist tot.

Aber auch wenn *Bolliger* sich überzeugen liesse, dass seine Anwendnng des Identitätsgesetzes unstatthaft ist, bestünden Schwierigkeiten. Der Begriff des Schaffens, wie wir ihn aus der Wirklichkeit abstrahiren, kann schon deswegen nicht auf das göttliche Kreiren angewendet werden, weil er, kurz gesagt, immer eine Mehrheit von Faktoren voraussetzt, aus welchem Einheiten hervorgehen, während beim göttlichen Schaffen aus der Einheit vieles entspringen soll. Ferner ist das Schaffen, welches wir etwa kennen, nur Formung gegebener Stoffe und wird daher von vielen nicht einmal als eigentliches Schaffen anerkannt.

Analysiren wir einmal den hypothetischen Hülfsbegriff des Schaffens. Seine Entstehung ist bedingt durch das Kausalitätsbedürfnis. Schaffen ist nur eine Form von Kausalität. Vom Wirken unterscheidet es sich dadurch, dass bei diesem nur die Tätigkeit oder der Zustand eines vorliegenden Dinges auf ein anderes Ding oder seinen Zustand resp. ihrer mehrere bezogen wird, während der Begriff des Schaffens nicht nur die Zuständlichkeit, sondern die gesamte Existenz oder „Substanzialität" eines Dinges auf die Tätigkeit eines oder mehrerer anderer zurückführt und in ihr begründet sieht. Die Vorstellung, dass hiebei ein *Wesensbestandteil* sich von der schöpferischen Substanz ablöse und ein Ding für sich bilde, liegt ziemlich nahe; aber dieser Vorgang

[1]) Kaus. 155.

wäre nur eine Teilung, jenes Ding wäre nicht „erzeugt“ von der Substanz, sondern ein Teil ihrer selbst, seine Existenz wäre nicht in der schöpferischen Potenz „begründet“, sondern es wäre nur ein Stück derselben. So hat *Lotze* früher, wie wir sahen, die Dinge für *Teile* einer einzigen unendlichen Substanz erklärt, musste aber revoziren.[1]) Ebenso wenig darf man jenen Begriff so interpretiren, als löste sich ein *Zustand* vom schöpferischen Prinzipe ab und usurpirte ein irgendwie beschaffenes Fürsichsein, welches seinem Erzeuger irgendwie gegenübertreten und ihn als ein Anderes betrachten könnte; denn wie dürfte ein Zustand sich von dem Wesen trennen, dessen Zustand es ist? Wir dürfen somit das Geschöpf *weder als Teil noch als Wirkung des Kreators betrachten.* Wenn nun *Bolliger* argumentirt: Der Schöpfer kann nichts *„geben“*, was er nicht selbst besitzt, so bedient er sich eines Zeitwortes, das eine Teilung, eine einfache Translation involvirt, aber niemals den Akt des göttlichen Schaffens illustriren kann, wie es ja überhaupt stets unmöglich ist, denselben zu enthüllen. Die Erfahrung und Naturbeobachtung zeigt uns nirgends ein Schaffen, das mit dem Gottes zusammenstimmen würde; die Schöpfung aus sich selbst ist gleichbedeutend entweder mit einer Zerspaltung Gottes in viele Stücke oder mit eleatischer Negation der Einzelwesen; endlich die Schöpfung aus nichts zerstört erst recht die Kontinuität zwischen Kreator und Kreatur und vereitelte *Bolligers* Plan, welcher auf folgerichtige Ableitung des göttlichen Wesens aus weltlichen Erscheinungen hinausläuft. Daher stellen wir fest: Es gibt keinen zureichenden Grund, um die Wesensbestimmungen des „Geschöpfes“ auch dem „Schöpfer“ zuzuschreiben.

Und *Bolliger* hat erst recht keine Berechtigung dazu. Er kann erst recht niemals sagen, was Schaffen sei. Schon als wir fragten, in welcher Weise Gott die Wechselwirkung vermittle, wurden wir belehrt: das können wir nicht wissen, es ist aber auch nicht möglich und nicht nötig. Dort kam es schliesslich nur darauf an, *dass* die Beziehung stattfand, das *Wie* war irrelevant. *Jetzt aber hängt alles davon ab,* ***wie*** *das Schaffen geschieht,* welcher Vorgang in Gott sich abspielt, und wenn wir dies nicht des genauesten wissen, *wenn die Relation zwischen Schöpfer und Geschöpf uns nicht klar ist, so fehlt uns der Mittelbegriff, ohne welchen ein statthafter Schluss vom Endlichen auf das Unendliche nicht möglich ist.* Dies scheint so selbstverständlich, dass wir darüber kein Wort mehr verlieren wollen.

---

[1]) S. o. S. 183.

Das Einzige, was wir somit Gott, wenn wir von seiner Schöpfertätigkeit überzeugt sind, folgerichtig zuschreiben können angesichts der Geistigkeit unserer Objekte ist *die Potenz, geistiges hervorzubringen.* Dass diese Potenz ein Constitivum seines Wesens ausmachen müsse, ja sogar die Substanz selber bilde, dass ferner die Potenz zur Geistigkeit mit der Geistigkeit selber identisch sei, ist in keiner Weise nachgewiesen. Ebensowenig freilich auch widerlegt. *Lotze* selbst warnt nachdrücklich davor, das Verhältnis eines Wesens zu seinen Zuständen für einen klaren und unbedenklichen Begriff zu halten.[1]) *Bolliger* jedoch springt vom Zustand ohne weiteres zum Wesen über, indem er aus dem, was das Subjekt im Obersatze *hat,* in der conclusio eine Wesensqualität macht.

Übrigens verrät *Bolliger* anscheinend selbst deutlich, dass er der Stringenz seines Beweises nicht so ganz Zutrauen schenkt. Denn nach Abschluss des Syllogismus fährt er fort: Erfreulicher *wäre* der Schluss, wenn er so und so lauten würde.[2]) Ich denke, wenn der Beweis wohlgelungen war, so kann es einen erfreulicheren gar nicht geben. Es muss folglich wohl noch eine Blösse vorhanden sein, (auch nach *Bolligers* Gefühl) wovon später die Rede sein wird.

Wir stehen noch immer beim ersten Syllogismus, welcher Gottes Geistigkeit zum Ziele hat. Den Obersatz lehnten wir ab. Wenden wir uns jetzt dem *Untersatze* zu. Derselbe lautet wörtlich: „An diesem Ort (in uns selbst), dem einzigen, wo wir die Dinge wirklich kennen, wo wir ihren Zustand als den unseren fühlen, geben sie sich als etwas Lebendiges," und die Fortsetzung erklärt: „In diesem uns bekannten Ausschnitte der Welt offenbart sich also das Eine, in dem alle Dinge ruhen, als Erzeuger eines Geisterreiches. Frage: Was ist dann das Eine selber? ... Gleiches kommt vom Gleichen ... Das Eine, in dem die Welt ruht, ist Geist." Hier begegnet uns eine gewisse Ungenauigkeit: Die Dinge *erscheinen, geben sich* als etwas geistiges, folglich *ist* jenes Eine, in dem sie ruhen, Geist. Da fehlt ein Medialbegriff. Übergangen ist offenbar der verbindende Schluss: Die Dinge geben sich als geistig, folglich *sind* sie es auch. Ohne diesen zwischeneingeschobenen Hülfsschluss wäre der ganze Syllogismus unverständlich und sinnlos.

Was sagen wir aber zu dem vorauszusetzenden Zwischenschluss? Es wäre jedenfalls auch bei der durch den Rahmen eines Vortrages gebotenen Kürze der Mühe wert gewesen, ihn

---

[1]) Z. B. Religionsphil. § 35. [2]) Weg 28.

auszusprechen, zumal *Bolligers* frühere Arbeiten auf anderem Wege die Geistigkeit Gottes deduziren.[1]) Wir glauben jedoch zunächst nicht fehlzugehen, wenn wir annehmen, *Paulsens* ausführlichere Entwicklungen als Kommentar benutzen zu dürfen. Von ihm hören wir: „Sind Körper Erscheinungen, Darstellungen der Wirklichkeit in unserer Sinnlichkeit, die als solche nicht absolute, sondern relative Existenz haben, so erhebt sich die Frage: was ist das, was erscheint, an sich? ... An *einem* Punkt wenigstens wissen wir es: jeder weiss um sich, was er ist (dies leugnet *Bolliger*[2]), ..., er weiss um sich als ein fühlendes, wollendes, empfindendes, denkendes Wesen. Und dies ist es, was er sein eigentliches Selbst nennt. Und von diesem Punkt aus deutet er die Welt ausser sich: Jedem Körper, der in ähnlicher Weise als ein relativ in sich geschlossenes System von Erscheinungen und Betätigungen sich darstellt, legt er ein ähnliches relativ in sich geschlossenes Innenleben bei.“[3]) Daraus ergibt sich ihm auch die Beseelung der Moleküle. — Doch nein, dies kann *Bolligers* Ansicht nicht sein! Denn *Paulsen* redet von einem Analogieschluss, der von einer gewissen Willkürlichkeit nicht frei ist, so viel er für sich, so wenig er gegen sich hat. Und ferner sagt *Bolliger* nicht: *Ein* Ding ist uns offenbar als das und das, sondern *die Dinge* geben sich an dem einzigen Orte, wo wir ihren Zustand als den unsrigen fühlen, als etwas Geistiges. Aber woraus folgert denn unser Philosoph, der nur den wirklichen Beweisen Beachtung schenkt, die Geistigkeit der Dinge? Doch unmöglich aus dem Umstande, dass die Bewusstseinsinhalte, welche auf die Dinge hindeuten, ideeller Art sind; denn was in unserem Seelenleben auftritt, ist niemals das Ding selbst, ja nach *Bolliger* nicht einmal eine Wirkung desselben; zwischen beiden besteht nach ihm nur eine Analogie, deren Inhalt und Umfang uns verborgen ist. Wer sagt denn, dass die Dinge in diesem Falle mehr als blosse Gelegenheitsursachen oder Bedingungen für die Erzeugung von Wahrnehmungen sind, die nach Form und Inhalt mit der Substanz wenig zu tun haben? So wenig der Finger, der auf den Knopf eines elektrischen Läutwerkes drückt, elektrisch sein muss, so wenig müssen die Dinge, von denen wir im Bewusstsein indirekt Kunde erhalten, geistig sein. Ja, wenn unsere Vorstellung eine *Wirkung* der Intelligiblen wäre, dürften wir vielleicht unter Anwendung des Kanons: „Gleiches kommt nur vom Gleichen“ erwarten, in ihr die Substanz jener Dinge zu besitzen;

---

[1]) Caus. 141. Antikant 368. [2]) Caus. 132.
[3]) Einl. i. d. Philos. 5. Aufl. 111.

nun aber haben wir zu dieser Erwartung kein Recht, ganz abgesehen davon, dass ein Vorgang niemals als Wirkung nur *eines* Faktors gedacht werden kann. Oder wenn *Bolliger* aus der Geistigkeit des dinglich gedachten Ichs auf die Geistigkeit des Nichtichs geschlossen hätte, so liesse sich darüber reden, wenn man vorneherein auf die Denknotwendigkeit des Beweises verzichtete; nun aber geschieht es nicht. Wir wissen daher mit dem Untersatze: „Die Dinge geben sich als geistig, sie sind es auch" nichts anzufangen. Wir können ihn nicht mit Gewissheit interpretiren, er ist nicht eindeutig.

2b. Ist der Schluss von der geistigen Totalität der Welt auf die Geistigkeit Gottes zulässig?

Nun erfährt aber der Untersatz eine wichtige Variante, welche gleichfalls die Geistigkeit des Kreatürlichen dartun soll. Eingeleitet wird sie mit der uns bereits bekannten Bemerkung: Unser Syllogismus wäre noch erfreulicher, wenn wir im Untersatze sagen dürften: Alle wechselwirkenden Wesen sind in ihrer Totalität ein grosses Geisterreich. Wenn wir oben verwundert fragten, warum diese Wendung erfreulicher wäre, als die erstgenannte, falls doch jene in allen Teilen bewiesen ist, so hören wir nun auf *Bolligers* Begründung, die besagt: „Bei unserem wirklichen Syllogismus bleibt der Grossteil der Welt, der anscheinend Ungeist (tote Materie) ist, eine Art Skandalon . . . Wir fragen: Warum ist der Gott der Lebendigen in dem Hauptteil der Welt, der Materie, ein Gott der Toten?" [1]) Die Antwort lautet: Die Materie ist gar nicht tot und empfindungslos, denn die Evolutionsgeschichte beweist, dass jeweilen die höheren Organismen aus einfacheren Wesen sich entwickelten und es ist erlaubt, über die einzelligen Lebewesen und die noch einfacheren Protoplasmaklümpchen hinaus auf die Bausteine der Schöpfung, die Atome der Monaden zurückzugreifen. Da aus der Materie endlich menschliches Leben hervorgequollen, so kann sie selbst nicht ein Totenreich, sie muss von Haus aus Geist, der Same eines aufwärts klimmenden Geisterreiches sein." [2]) Und damit stehen wir vor dem „erfreulichen" Syllogismus: Die Totalität dieser Welt ist ein Geisterreich, folglich muss *der Eine,* der das Ganze erschaffen, Geist sein.

Nun begreifen wir, warum jene „gute" Schlussfigur doch nicht so ganz beruhigte. Eine Art Skandalon lag sehr nahe:

---

[1]) Weg 28. [2]) 33.

Man konnte von der Materialität der Wirklichkeit aus seine Konsequenzen in Bezug auf Gott ziehen. *Bolliger* spricht das Ergebnis dieser Denkoperation nicht ganz deutlich aus. Wir wollen es nachholen. Der Schluss lautet dann:

I. Gleiches kommt vom Gleichen; der Schöpfer kann nichts geben, was er nicht hat.
II. Ein Teil der Geschöpfe ist Materie.

III. Gott muss selbst Materie sein.

Bei diesem Verfahren haben wir genau das getan, was *Bolliger* selbst tat, auch den Wechsel von „hat" im Obersatz und „ist" in der conclusio haben wir kopirt; nur haben wir im Untersatze eine andere Kreatur eingesetzt, wogegen nichts eingewendet werden kann. Nun aber hat sich ein Skandalon ergeben: Gott soll mit den Eigenschaften der Materie behaftet sein. Pflicht *Bolligers* war es nun zu zeigen, wo der Fehler unserer Argumentation stecke, oder sie nolens volens anzuerkennen.

In äusserst scharfsinniger Weise bemüht er sich nun, zu zeigen, dass der Untersatz falsch sei. Aber ist es ihm gelungen? Wir können es nicht zugeben. Gesetzt auch, die Materie sei *substanziell* Geist, womit wir ganz einverstanden sind, was geht uns das an, wenn wir induziren? Das kann niemand wegdisputiren, dass die einfachsten Teile der Materie, *so weit wir sie aus der Naturbeobachtung und deren Folgerungen kennen*, mit den Merkmalen der Ausdehnung, Ponderabilität, Undurchdringlichkeit u. s. f. versehen sind. Und nun beharren wir, natürlich nur im Sinne *Bolligers*, dabei: Der Schöpfer kann dem Geschöpfe nichts geben, was er nicht selbst besitzt, also auch keine materiellen Bestimmtheiten. *Woher sollten denn diese stammen, wenn nicht aus Gott? Bolliger* sollte zeigen, dass diese Eigenschaften der Materie nicht oder nur scheinbar vorhanden sind, allein *er kann sie nicht aus der Welt schaffen*. Umdeuten hilft nichts. Hic Rhodus, hic salta! Dass aus der Materie Organismen hervorgehen, ist mir kein bischen gewisser, als die Erfahrungstatsache, dass der Stein hart sei, deutlicher gesagt, eine gewisse „Eigenschaft" besitze, nach der beim Einwirken auf meine Tastorgane die Empfindung der Härte hervortritt. So müsste auch Gott hart sein. Somit halten wir unsern Untersatz aufrecht und stellen *Bolliger* vor die Alternative, entweder Gott die Materialität zuzuschreiben, oder seine Syllogismen zurückzuziehen. Das letztere ist schon darum vorzuziehen, weil die Syllogismen notwendig zum Pantheismus führen.

3. Folgt aus der Zwecklichkeit des menschlichen Denkens oder der Zweckstrebigkeit der Naturentwicklung für Gott die Tätigkeit des Zwecksetzens?

Eine neue Frage betrifft die Betätigungsform Gottes. Denkt Gott nach Zwecken? Der Schluss von der Zwecklichkeit der Produkte auf zwecksetzende Vernunft erschien *Bolliger* schon im „Antikant" etwas prekär, weil Zweckgedanken, selbst wenn sie einem Agens zukommen, als solche doch nicht wirken können und damit ihre Nachweisung aus den Wirkungen unmöglich sei.[1]) Jetzt beschreitet der Religionstheoretiker wieder den sehr bequemen Pfad des Syllogismus.

I. In Gott leben, weben und sind wir.
II. Wir denken und arbeiten zwecklich.

III. Gott erweist sich in uns als zwecksetzende Vernunft und ist es daher auch überall.

Von der Unerlaubtheit dieser Formel haben wir genugsam geredet. Auch hier sind die Skandala zahllos, und man würde nie ein Ende finden, wenn man auf sie eingehen wollte. So z. B. könnten wir sagen: Wir denken für gewöhnlich in der Form associativer Verbindungen, folglich auch Gott u. dgl. mehr. Nur wenn ihre *Wirklichkeit* geleugnet werden könnte, hätte *Bolliger* gewonnenes Spiel; aber das ist ja dem Empiristen nicht zuzumuten.

Die Apologie, welche *Bolliger* seinem Untersatze diesmal widmet, betrifft den Hinweis auf die angeblichen Unzweckmässigkeiten in der Natur, die namentlich in der Verschwendung unzähliger Individuen zum Ausdruck zu kommen scheint. Geschickt weist der Rhetor die Behauptung zurück, es seien jene Individuen notwendig zwecklos, und energisch betont er die Unterordnung der Einzelzwecke unter den Gesamtzweck.[1]) Neben der absoluten Zwecklichkeit eines Reiches der Seligkeit verstummen die Klagen über relativ zweckliche Fakta, wie Schmerzen, Not, Tränen. Mit diesen prächtigen Ausführungen sind wir ganz einverstanden, obschon wir sie nicht als rein theoretische Aussagen können gelten lassen. Da *Bolliger*, wie wir soeben hörten, im „Antikant" es selbst für unmöglich erklärte, aus den Wirkungen das Vorhandensein zwecksetzender Gedanken zu beweisen, und der Syllogismus von der Apologie des Untersatzes unabhängig ist, so können wir uns hier der Kritik enthalten.

[1]) Antikant 366. Vgl. *Lotze*, Grundz. d. Religionsphil. § 13.
[2]) Weg S. 37.

4a. Ergibt sich aus der menschlichrn Liebe, dass Gott die Liebe ist?

Endlich kommen wir zur letzten, der Meisterfrage: *Ist Gott Liebe?* Antwort:

I. Wir können uns keiner Sache rühmen, die wir nicht von Gott empfangen haben.

II. Wir lieben, sei's auch schwach und unzulänglich, einige unserer Mitmenschen.

III. Mithin liebt Gott in uns und durch uns, also ist Gott Liebe.[1])

Dieser Syllogismus sollte bald auf Widerstand stossen. Im „Kirchenblatt für die ref. Schweiz“[2]) erhob sich ein Kritiker, der sich im Übrigen um die grosse Denkarbeit *Bolligers* nicht zu kümmern schien und Dinge forderte, welche längst dargeboten waren (z. B. eine erkenntnistheoretische Untersuchung, während doch das „Problem der Kausalität“ schon 20 und der „Antikant“ schon 16 Jahre zuvor erschienen war und im Vortrag natürlich derartiges unmöglich unterzubringen war) und erklärte: Der Schluss müsste lauten: In mir ist mindestens ein Fünklein Liebe, also ist in Gott mindestens ein wenig Liebe. Ebenso aber könnte es heissen: In mir ist oft ein grosser Funken Böses, also ist „böse“ die Grundqualität, die Wesenheit Gottes und wir hätten als Konsequenz den Diabolismus.

In seiner „Replik“ stellte *Bolliger* eine Erledigung dieses Einwandes im gedruckten Vortrage in Aussicht. Fassen wir dieselbe daher ins Auge. Aber vorerst wollen wir mit voller Schärfe die übernommene Aufgabe festsetzen. Sie besteht darin, zu zeigen, worin der Fehler beim Schlusse von menschlicher Bosheit auf göttliche Bosheit liege. Da kein formeller Fehler wahrnehmbar ist, kann der Fehler nur im Ober- oder im Untersatze liegen.

Ersteren hält *Bolliger* aufrecht und bestätigt damit den Satz: Was der Mensch in sich trägt und ist, das muss vorher eine Bestimmtheit des Schöpfers, Gottes, ausgemacht haben.

Hingegen unterzieht er den Untersatz einer Kritik, die durch ihre Wärme, den Glanz der Diktion und die Tiefe der Gedanken mit Recht Aufsehen erregte. Um so vorsichtiger müssen wir zusehen. Vorerst schildert *Bolliger* die Herrlichkeit dieser Liebe in hervorragenden Persönlichkeiten, an deren Spitze Jesus, der Herzog dieses liebenden Adels der Menschheit schreitet. Ganz richtig zeigt er, dass Jesus nicht zum Subjekt des Untersatzes gewählt werden konnte, weil seine Methode von *unmittel-*

---

[1]) Weg 46. [2]) XIII. Jahrg. Nr. 43.

bar gegebenen Erfahrungsinhalten auszugehen gebot.[1]) Doch nun kommt der Stein des Anstosses: Die Kleinheit der phänomenalen Liebe und der Hass. Zunächst hören wir: Der Schluss vom Hasse aus schreckt mich nicht, denn als liebender muss Gott auch hassen, nämlich alles Arge.[2]) Doch von diesem Hasse hat ja niemand gesprochen, sondern vom wirklichen, selbstsüchtigen, gemeinen Hasse. Wie ist also zu helfen?

4b. Ergibt sich aus der Entwicklung der Liebesidee, dass Gott die Liebe ist?

Hier nun setzt eine höchst interessante und originelle „Psychologie" der Liebe und des Hasses ein, die wir kurz skizziren. Liebe ist Selbstbejahung — was jenseits meiner Sphäre liegt, kann ich nicht lieben. Der barmherzige Samariter, Jesus liebt nur, weil er in den Geliebten Fleisch von seinem Fleische erblickt, anders gesagt, weil die Radien seines Herzens in ihren Herzen verlängert waren. Psychologisch richtig ist das nicht; so weit ich meinen Bewusstseinsinhalt analysire, kann ich keineswegs nachweisen, dass in *allen* Fällen, wo das Gefühl der Liebe auftritt, vorgängig ein *Wissen* von irgendwelcher Verwandtschaft da war. Es müsste also jenes Verwandtschaftsverhältnis jedenfalls unbewusst geblieben sein. Dass aber überhaupt ein solches Unbewusste anzunehmen sei, lässt *Bolliger* unbewiesen, und zwar auch in seinen „Beiträgen zur Dogmatik und Ethik", ebenso unbewiesen wie die Behauptung, der Mensch erstrebe in seinem Handeln immer nur seine Eudämonie, die Mutter, die am Lager des kranken Kindes ihre Kraft erschöpfe, habe im Grunde selbstische Motive, denn sie würde die Kleinen im Elend verkommen lassen, wenn sie hoffen könnte, sich dabei besser zu befinden.[3]) Das sind psychologische Fiktionen, denn eine rechte Mutter denkt

---

[1]) Lic. *E. Nagel* argumentirt: In *einem* Menschen kommt das Wesen des Geistes (Gottes) rein zur Offenbarung: Jesus hat seinen individ. Geist bedingungslos dem universellen hingegeben, unterworfen; das Wesen Gottes war das Gesetz seines Wesens, der bestimmende Inhalt seines Bewusstseins. Nun war Jesus in seiner Hingabe an Gott Liebe gegen die Brüder; also muss Gott dieses Wesen haben." (Kblatt f. d. ref. Schw. XIII, 166). Aber wie lässt sich denn aus der subjektiven Hingabe, aus dem *Sichhingeben,* die Objektivität dieser Relation und ihr *adäquates* Bewusstwerden, das *absolute* Bestimmt*sein* und Bedingt*sein* durch Gott beweisen? Die evangelische Geschichte erzählt doch auch von *zeitgeschichtlicher* Bedingtheit Jesu! Der Buddhist hat sich auch bedingungslos seinem Gotte hingegeben, damit aber ist nur die *Idee* seines Gottes Gesetz seines Wesens." *Nagels* Gedanke ist sehr schön, aber nicht philosophisch korrekt entwickelt; von Beweis ist keine Rede.

[2]) Weg 51. [3]) Beitr. zur Dk. u. Ethik 161 f.

in solchen kritischen Momenten gewiss keine hundertstels Sekunde an ihr eigenes Wohl und Wehe, des Kindes Schicksal beschäftigt so sehr ihr ganzes Seelenleben, dass für den Gedanken an sich selbst und ein Abwägen des persönlicheu Profites gar kein Spielraum vorhanden ist. Dass *tatsächlich* der Lustwert der Motive den Ausschlag gibt, ist richtig: dass die Lust selbst *Ziel* sei, wie *Bolliger* sagt, ist falsch. Kein Psychologe wird das leugnen können, und ich meine, *Bolliger* will eine Psychologie der Liebe liefern; da darf man doch nicht eine Metaphysik daraus machen. Auch ist es uns rätselhaft, wie aus dem Formalprinzip der Eudämonie eine reine Sittenlehre hergeleitet werden könnte. *Welcher Art* die Lust sei, ist doch eben die Hauptsache. Dem Lüstling Don Juan scheint etwas anderes höchste Lust, als dem Denker Faust. Dass selbst der gediegenste Charakter durch das Lustprinzip zu ethisch fragwürdigen Konsequenzen getrieben werden kann, beweist folgende Stelle des „Antikant": „Wenn uns die Welt nicht dazu (zu Glück, Seligkeit, Lust) verhilft, so ist sie etwas, das besser nicht wäre. *Selbst die Ansicht, dass meine Welt nur ein einziger grosser Traum wäre, würde den Wert derselben nicht berühren;* es käme auch dann bloss darauf an, ob es ein beängstigender und leidvoller, oder aber ein genussreicher, schöner Traum wäre." Also soll man sich mit hübschen Illusionen zufrieden geben, wenn sie nur Lust bereiten? Also ist die Welt nur ein Genussmittel? Also darf man lügen, wenn man so geartet ist, dass ein gutes Geschäft die Unlust der Gewissensbisse an Lust überbietet? Doch lassen wir das auf sich beruhen! Es ist uns vorläufig nicht ganz klar, was diese Theorie helfen soll; lassen wir uns darum weiter führen. Da hören wir:

Liebe ist Bejahung der besseren Qualitäten seines Ichs, derjenigen Eigenschaften, welche sich als die höchsten im Menschen als Produkt des jahrtausende langen Entwicklungsprozesses seines Geschlechts ergeben haben. Aus einer Sippe nämlich, die träg und sinnlich gewesen sein muss, ging ein grausames, gewalttätiges Geschlecht hervor, das ein erlittenes Unrecht mit Zinsen vergalt, aus diesem wiederum jene ethische Gemeinschaft, die dem jus talionis huldigte und endlich die Stufe der Menschheit, welche dem Feind verzeiht und ihn liebt.[1]) Nun ist die Liebe nichts anderes als Selbstbejahung dieses seines Ichs, welches zuletzt geboren ist und weit über die eigene Individualität hinausreicht, Hass aber Bejahung der frühern Entwicklungsphasen.

Aber was hilft das alles? Zunächst ist doch die Behaup-

[1] Weg 54 f.

tung dieses ethischen Entwicklungsprozesses sehr bestritten und keineswegs ausgemacht. *Eduard v. Hartmann* u. a. leugnen diese Vervollkommnung und wenn man Menschen mit höchst entwickelter moderner Intelligenz und dabei rücksichtsloser Gewaltnatur wie *Napoleon* Atavismen nennt und von *Nietzsches* „wunderlicher Eitelkeit", gegen seine Natur auszuschlagen, redet, so ist uns völlig unverständlich, wie diese Behauptungen bewiesen werden sollen. Andere nennen mit demselben *logischen* Rechte *Nietzsche* den Mann der *Zukunft*. Auf diesem Gebiete kommen wir bei der gegenwärtigen Kenntnis des objektiven Weltlaufes über Vermutungen nicht hinaus und urteilen nach subjektiv-individuell bedingten Gesichtspunkten.

Doch gestehen wir für einen Augenblick *Bolliger* zu, dass seine „psychologische" Interpretation der Liebe und des Hasses zutreffe, was hilft sie zur Abklärung des Gottesbegriffs? Wir bekommen die Antwort: „Wir mögen nun mit Aussicht auf Erfolg fragen, *in welchen dieser Menschen,* ob in den zur Zeit zahlreichern mit der engbegrenzten Eigenliebe oder in den zur Zeit seltenern mit dem erweiterten Ich und der universalen Liebe *Gottes Wesen offenbar ist.*[1])

Wie? In welchem Wesen? *In Gott leben, weben und sind doch* **alle** *Menschen, Richard III. wie Jesus von Nazareth?* Oder leben, weben und sind etwa einzelne *in erhöhtem Masse?* Das ist ein unmöglicher Gedanke, denn das Dasein hat doch keine Komparative, in diesem Falle näherten sich gerade die moralisch Degenerirten oder Zurückgebliebenen, welche der „freie Wille" nicht alterirte, der Absolutheit und das syllogistische System wäre gestürzt. Wenn wir doch *alles*, was wir haben, von Gott haben und alles vorher seine Bestimmtheit ausmacht, wie *Bolligers* Syllogismen voraussetzen, warum soll und wie kann es denn Elite-Menschen geben, die Gott offenbaren, während andere, die Gemeinen, ihn nicht offenbaren? *Bolliger* wird entgegnen: Vermöge der Willensfreiheit haben einzelne ihr göttliches Erbe zerstört. Dann aber fragt es sich, ob nicht auch die ethisch vollkommenen Individuen durch einen Freiheitsakt in den Besitz der Liebe gelangt sind. Wo die Willensfreiheit im indeterministischen Sinne zugestanden wird, haben Schlüsse von menschlichen Qualitäten auf Gottes Eigenschaften von vorneherein keinen Raum. Also entweder: Es kann nicht alles, was eine Eigentümlichkeit unseres Selbst ausmacht, von Gott so herstammen, dass es dessen eigene Beschaffenheit konstituirte und *dann fallen sämtliche Syllogismen,* die ja auf

[1]) Weg 57.

der Voraussetzung ruhen, Gott könne nichts geben, was er nicht (wesenseigentümlich) besass. Oder: Auch unser Hass gegen die Mitmenschen, unser Neid, unser Egoismus u. s. f. gehört zu den Eigenschaften Gottes. Das kann *Bolliger* schon als christlicher Theologe nicht zugeben. Folglich sehen wir keinen Ausweg mehr seine Syllogistik zu retten.

Doch *Bolliger* verschanzt sich hinter die Entwicklungsgeschichte, welche deutlich zeige, wie die Tier- und Menschenwelt den Bezirk ihrer Liebe immer weiter ausdehne. Und nun kommt der Schluss: *„Der Entwicklungsgang, den der Herr der Welt die Kreatur hinanführt, macht seine Gedanken offenbar.“ „In dieser zeitlichen Succession nun tritt Gottes Wesen klar zu Tage.“* [1]) *Nun haben wir das grosse Geheimnis enthüllt vor uns: Nicht der Schluss von meinem empiristischen Bewusstseinsinhalt, soweit es meine Relation zu Gott reflektirt, sondern etwas ganz anderes ist ausschlaggebend: Die Entwicklungsgeschichte, welche von dem Untersatze: In mir ist Liebe* ***logisch*** *(allerdings nicht psychologisch) ganz unabhängig ist.* Man könnte übrigens auch schliessen: In uns ist eine Entwicklung zur Liebe, *also ist auch in Gott* eine solche. *Bolligers* Theismus führt zu einem andern Ergebnisse. Warum sollte dieses richtiger sein als jenes? Das möge sich jeder fragen. Genug. Der Syllogismus lässt sich nicht halten. Wohlverstanden, wenn die Berufung auf die Entwicklungsgeschichte in den Syllogismus ausmündete und zeigen würde: Es ist falsch, im Untersatze zu sagen: „In uns ist Hass“, dann wäre jener nach dieser Seite hin gerettet. Das kann sie aber nicht. Eine schwache Verteidigung, die allerdings nur eine kurze Verzögerung der Niederlage bewirken dürfte, wäre noch denkbar gewesen, wenn *Bolliger* gesagt hätte: Wir *sind* (substanziel) Liebe. Nun aber lesen wir ganz deutlich: *In uns* ist Liebe, und da lässt sich natürlich nicht leugnen, dass in uns Neid, Eitelkeit, reizbare Empfindlichkeit und viele andere Eigenschaften vorhanden sind, die wir nun natürlich, eben weil sie in uns sind und wir nichts haben, das nicht von Gott kommt und ihm eigentümlich zugehörte, auf Gott projiziren, ihm zuschreiben dürfen. Dürfen? Nein, *müssen! Indem Bolliger also den Obersatz „Gott kann nichts geben, was er nicht selbst besitzt“ festhält, den Untersatz „In uns ist Hass“ unwiderlegt stehen lassen muss, indem er ferner in dem Augenblick, wo er über die Richtigkeit seiner empirischen Methode Auskunft geben soll, von einer Bewusstseinstatsache als solcher auf einen ganz andern, davon unabhängigen Untersatz, der sich nicht mehr auf das eigene Bewusstsein, sondern auf eine*

[1]) 59.

rein äusserliche Evolutionsbeobachtung stützt, überspringt, hat er seine ganze syllogistische Methode als falsch hingestellt und damit sein gesamtes systematisches Gebäude gestürzt. Er hat *nicht* gezeigt, dass Gottes Dasein auf exakt wissenschaftlichem Wege zu erweisen sei, er hat sein Wesen nicht gemäss den strengen Prinzipien empiristischen Forschung dargetan. Wir betrachten seinen Versuch als misslungen.

Es bliebe uns noch übrig, den *evolutionistischen* „Beweis" der göttlichen Liebe der Kritik zu unterwerfen. Da möge der Hinweis auf die Willkürlichkeit, mit welcher *Bolliger* die Entwicklung der *Liebe* zur Dominante und Richtschnur seiner Orientirung der Geschichte macht, genügen. Hat sich denn das Böse, die Hinterlist, die Kunst der Ausbeutung etc. nicht ebenso entwickelt? Konnte ein Patagonier den Wunsch aussprechen, dass 40 Tage Pulver auf die Erde regnete und dann der Blitz einschlüge? Ist ein Luccheni oder Bresci als Troglodyt denkbar? Man schlage das erste beste pessimistische Buch auf, hört man nicht überall den lauten Jammer über die fortschreitende Korruption, und zwar aus weltkundigem Munde? In diesen Fragen ist eben ein jeder von Werteindrücken abhängig, und wer völlig unparteiisch urteilen will, der muss mit *Wundt* sagen: „Ob die Durchschnittsgrösse von Tugend und Glück zu- oder abgenommen hat, bleibt eine niemals zu lösende Frage." [1]) Zumal wenn die Realität der göttlichen Liebe an dem Grade der Eudämonie gemessen wird, steht es bedenklich mit dem behaupteten Fortschritt. Darüber ist schon so viel triftiges gesagt worden, dass es geschmacklos wäre, sich darüber zu verbreiten. Wir verweisen nur auf *Wundt* und *Paulsen*: sie müssen ja fast jeden von der Unmöglichkeit einer Addition von Lust und Unlust überzeugen und wenn *Bolliger* dies nicht zugibt, so beweist diese überzeugungstreue, aber gewiss nicht alle Lust- und Unlustwerte wägende Gegnerschaft erst recht, wie individuell derartige Lustbilanzen sind. Ich zitire nur *ein* Beispiel: „Die Freude, die der Wilde über eine Schnur aus glitzernden Glasperlen empfindet, kann dem Glücksgefühl des alle Hülfsquellen einer fortgeschrittenen Industrie mit Erfolg ausnützenden Europäers weit überlegen sein." [2]) Wir haben keine Statistik der Lustempfindungen und ihres Gegenteils, wir können nicht mit *Schopenhauer* und *Hartmann* den Überschuss von Leiden spekulativ begründen, so wenig als das Gegenteil. Wir dürfen auch

[1]) *Wundt*, Syst. 640. [2]) *Wundt*, Syst. 641.

nicht, ohne den Vorwurf der Subjektivität auf uns zu laden, die Liebe als den *wesentlichen* Trieb im Menschen erklären, denn eben das menschliche Wesen will sich uns nicht unverhüllt, rein theoretisch, zu erkennen geben. Darum lassen wir *Bolligers* Behauptung des sittlichen oder eudämonologischen Fortschrittes nicht als rein unparteiisch und exakt gewonnenen Erfahrungstatbestand gelten und halten von diesem Standpunkt aus die nach anderen Gesichtspunkten so vortreffliche Entgegnung gegen die einen bemühenden Eindruck machenden trivialen Expektorationen Dr. *Widmanns*[1]) für wenig ausgiebig.[2]) Wenn die „zur Zeit in schweren Wehen liegende und aus tausend Wunden blutende Menschheit“[3]) jeden Tag an Intelligenz gewinnt, gewinnt sie damit auch, wie behauptet wird, an Eudämonie? Gewiss nicht notwendig! Manchmal haben Erfindungen das Los ganzer Klassen verschlechtert: wer kann addiren, ob dies oder das Gegenteil häufiger ist? Wer will die Wage liefern, wer registriren und vergleichen? Laufen die intelligenten Individuen den weniger intelligenten notwendig den Rang ab? Niemand kann es beweisen. Doch das steht fest, dass mancher brutale Egoist manchen bescheidenen, ehrlichen Menschen von weit höherer Intelligenz an die Wand gedrückt, mancher schmeichelnde Höfling den vielleicht weit vortrefflicheren Mann von selbstbewusster Ehre überflügelt hat. Man werfe nur einen Blick in die Zeitgeschichte, dann frage man sich, ob man strikte beweisen kann, in welcher Richtung zum Ideale des Reiches Gottes sich die Entwicklung bewege. Es gibt Einsichtige genug, welche viel schlimmere Zeiten erwarten. Sagt man uns: Zuletzt siegt das Gute, nun so fragen wir dagegen: Wann ist dieses „Zuletzt“? Überall sehen wir ein Auf- und Niederschwanken, soll es überhaupt ein „Zuletzt“ geben? Soll in jenem Momente gerade ein freundlicher Zustand auf der Bildfläche des Seienden sich befinden? Gravitirt die Geschichte nachweisbar jenem Zustand zu? Weist man auf die Abstellung furchtbarer Übelstände, wie Menschenopfer, Sklaverei u. s. f. hin, nun, wer verbürgt uns, dass nicht die Schlechtigkeit nur raffinirter und heimlicher, dafür um so furchtbarer geworden ist? Kennen wir also rein objektiv nicht einmal die Bilanz und Tendenz der Vergangenheit, wie sollten wir die Zukunft weissagen? Fällt der Glaube mit der *theoretischen* Sicherheit der Liebesentwicklung, so möchten wir doch erinnern an das Distichon *Fr. Hebbels:*

„Heute trau' ich dir noch, doch morgen nimmer, du bist nur
„Darum gut, weil du glaubst, dass es die anderen sind.“

[1]) „Bund“ 1899 Nr. 47 u. 48. [2]) Schweiz. theol. Zeitschrift 1900, S. 1—11. [3]) Weg 74 f.

Man setze statt „gut“ „religiös“ und für „sind“ „besser werden“, so hat man eine Warnung, die gewiss sehr zu beachten ist. Als *Glaubende* betrachten wir die hinter uns liegende Zeit, als Glaubende die, welche vor uns sich ausdehnt. Umfassende Weltkenntnis wird als Impuls und Korrektiv der instinktiven ethischen Gefühle sehr wertvoll sein. Doch von *Beweisen* ist hier keine Rede. Die Methoden, welche dem Physiker den Kredit der Zuverlässigkeit eintragen, lassen uns in diesen Fragen völlig im Stich, nnd es gibt gegenwärtig keinerlei Aussicht, jemals exakte Antworten auf sie zu gewinnen. Der Glaube allerdings wird sie sich geben müssen und nach jenem merkwürdigen psychologischen Zustand trachten, den wir Gewissheit nennen.

Schluss.

Zum Schlusse drängt sich uns eine Frage auf, welche die Bedeutung der dargebotenen Prinzipienlehre in ein helles Licht setzen möchte. Ist die vorgetragene Erkenntnis psychologisch betrachtet bei *Bolliger* wirklich, wie behauptet wird,[1]) das Primäre, und die Freudigkeit der Überzeugung deren legitime Begleiterscheinung? Wir bezweifeln es sehr. Die Ringe der syllogistischen Kette hielten nicht zusammen und der Haken, an welchem das Ganze aufgehängt war, schwebte in der Luft, wie wir sahen. Wir gehen hier ganz mit *Leonhard Ragaz*[2]) einig. Die Prinzipienlehre *Bolligers* ist psychologisch betrachtet nichts anderes als Scholastik im besten Sinne; wie die Philosophie Platos, Kants, Hegels und vieler anderer eine mehr oder minder bequeme Substruktion der Theologie liefern musste, so im vorliegenden Falle die *Hermann Lotzes*. *Bolliger* hatte nur noch einige Planierungsarbeiten vorzunehmen, dann begann der selbständige Bau, und wir können sein rechtschaffenes und energisches Unternehmen nur loben. Aber eine Täuschung ist es zu glauben, wie logisch die Prinzipienlehre das Fundament der Glaubenslehre bildet, so ruhe das Glaubensleben des Autors psychologisch, in Wirklichkeit auf ihr. *Bolliger* war gewiss ein überzeugungsvoller, lebendiger Christ, ehe er in die Schule *Lotzes* ging, der ihm aber möglicherweise zum starken defensor fidei wurde. Wir haben kein Recht, über eine rein wissenschaftliche Diagnose hinauszugehen. Wenn *Bolliger* sich von der Richtigkeit unserer kritischen Aussetzungen überzeugen liesse, würde er gewiss nur sein Fun-

---

[1]) Kirchbl. f. d. ref. Schw. XIII 174. Schw. theol. Zeitschr. 1900 S. 10, Weg XV ff. [2]) Prot. Monatsh. III 315.

dament mit einem festeren vertauschen. Der Glaube ginge dabei nicht so rasch in die Brüche! Schon einmal hat diese Transaktion stattgefunden, und wenigen energischen und originalen Denkern bleibt eine solche Sicherung des einmal zur Überzeugung gewordenen Glaubensinhaltes erspart; denn der Kinderglaube schreit in ihnen nach wissenschaftlicher Vertiefung, systematischem Ausbau aus den Elementen der Erkenntnis, methodischer Verknüpfung mit den übrigen Inhalten der Erfahrung. In theoretisch schwächer beanlagten Individuen allerdings behauptet der anerzogene und übernommene Glaube seine ursprüngliche Gestalt ziemlich unverändert, da die auftretenden theoretischen Bewusstseinsinhalte keine Energie besitzen gegenüber der mächtigen Inertie der Glaubensaussagen, und wirkungslos abprallen. Am ehesten werden selbst wieder religiös charakterisirte Bewusstseinsinhalte jene ideellen Komplexe alteriren. Harmonische Naturen jedoch, welche auch intellektuell begabt sind, werden unter Umständen zu Wissensmomenten geführt, die mit den vorhandenen Glaubensanschauungen in Konflikt geraten, wobei natürlich durchaus nicht gesagt ist, dass es *reine* Wissensmomente gebe und zwischen Glauben und Wissen ein *absoluter* Unterschied sein müsse. Immer entspinnt sich bei solchen Collisionen zwischen den beiden geistigen Individuen, dem religiös und dem intellektuell charakterisirten Inhalt, ein Kampf ums Dasein, welcher in gegenseitiger Beeinflussung die biologischen Gesetze der Assimilation und Akkommodation, in denen sich die geistige Selektion vollzieht, abspiegelt. Entweder wird das „Wissen“ den Glauben umzuwandeln suchen, so dass sich dieser jenem anpasst, oder der Glaube wird das Wissen zu bemeistern unternehmen (z. B. durch das Gerede von der sündlichen Vernunft oder der hochmütigen Menschenweisheit), kurzum es tobt auf dem Schlachtfelde des Bewusstseins jener unerbittliche Entscheidungskampf, der auf dem Gebiete der Phylogenese sein Analogon hat. In zwiespältigen Gemütern kann es auch zu einem faulen Frieden kommen, der aber im Grunde stets innere Zerrissenheit der Seele bedeutet, ebensogut wie die Abtötung der theoretischen Überzeugung durch den Glauben, oder die Abtötung des Glaubens durch das Wissen eine unsittliche Selbstverstümmelung der schlimmsten Sorte ist und in gesunden Charakteren nie zur gänzlichen Ruhe führen kann. *Eine ethisch abgerundete, kräftige Persönlichkeit jedoch wird niemals den innern Frieden finden, bis die sittlichen Ansprüche des Denkens mit den sittlichen Ansprüchen des Glaubens in Einklang gebracht sind.*

Und diesen Werdeprozess glauben wir bei *Bolliger* wahrzunehmen. Es ist ein prächtiges Schauspiel, zu sehen, wie der charaktervolle Denker darnach ringt, sein Glaubensbewusstsein theoretisch zu legalisiren, während gleichzeitig seine Philosophie die Spuren geistiger Gravitationswirkungen, ausgehend von seiner Frömmigkeit, an sich trägt. (z. B. die Willensfreiheit gegenüber der unendlichen Substanz, die Auffassung der Evolutionstendenz.) Hieraus erklärt sich die Willkürlichkeit der ausgewählten Untersätze. Umgekehrt hat *Bolliger* auch den Mut, seine Glaubenstheologie durch die philosophische Theologie bedingt werden zu lassen. — Diese Entwicklung ist aber nicht nur psychologisch äusserst interessant, sondern auch ethisch im höchsten Grade wertvoll. Wir befanden uns leider bisher fast durchweg in der unangenehmen Lage, wenig Übereinstimmung mit der Prinzipienlehre *Bolligers* konstatiren zu dürfen. Und doch ist es herzerquickend, sich gänzlich einig zu wissen mit Männern, denen das Feuer heiliger, unverfälschter Wahrhaftigkeit im Auge glüht und die Flamme heisser Gottesliebe im Herzen lodert, in welchen Wahrheitsdurst und grenzenloser Liebesdrang zum Unendlichen sich finden gleich Eros und Psyche, frei von Zwang, Eins in edelster, freiester Gemeinschaft. Viel gibt *Bolliger* mit seinem Buche dem, der sein Innerstes versteht, mit *Schiller* die *Seele* des Künstlers in seinem Apollo liest. Gross und kühn ist sein Ringen nach Einigung von Denken und Glauben, würdig der Grössten, edel der Protest gegen die Denkfeigheit, welche wähnt, der geschaffene Geist müsste durch Denken seinen Schöpfer erwürgen, sittlich erhebend sein Kampf gegen jenes abscheuliche Verfahren, mit ein paar ungeschlachten Keulenhieben ein schlechtes Wachsbild der Vernunft zu zertrümmern, um die Vernunft selbst für tot und den Denkenden für hochmütig und gottlos erklären zu können! Aber eben so sehr freut uns die Erhabenheit über tote Rationalistik, die Vertiefung des Freisinns zur *Frei-innigkeit*, der *Orthodoxie* zur *Orthokardie*, die Auffassung des Christentums als *Leben*. Und so mündet denn schliesslich *Bolligers* Denken aus in jene schöne Erkenntnis, die *Dschelal eddin Rumi* triumphiren lässt:

„Ich kann die Rätsel alle dir der Schöpfung sagen;
Denn aller Rätsel Lösung ist die Liebe."

Über Hiob 19, 25—27.

Eine exeget.-dogmat. Studie von *Fr. Stettler,* gew. Pfarrer, in Bern.

Einleitung.

Als *Quellen* zur vorliegenden Arbeit sind benutzt worden: die Kommentare von Duhm, Dillmann, Schlottmann, Delitzsch und Budde; die Abhandlung Ewalds in Zellers theol. Jahrbüchern vom Jahre 1843; eine solche von Umbreit in den theol. Studien und Kritiken vom Jahre 1840 und die bezügl. Art. in Herzogs Realencyklopädie, sowie in Schenkels und Zellers Bibellexikon.

Zu einer richtigen Auffassung dieser viel umstrittenen Cocus-classicus der alttestamentlichen Schriftauslegung hielt ich es für nötig, die vorangehenden Verse 6—24 beizuziehen, die eine anschauliche Beschreibung der trostlosen Lage Hiobs enthalten, wonach er jegliche Hoffnung auf Wiederherstellung aufgegeben. Sie liefern die psychologische Grundlage für dessen hoffnungsvolles Bekenntnis in Betreff des ewigen Lebens.

Die benutzten Quellen führten mich auf die *dreifache* Auslegung dieses Bekenntnisses: teils als Weissagung auf die einstige Auferstehung des Messias aus dem Grabe, teils als Hoffnung Hiobs auf ein geistiges Fortleben nach dem Tode, den er als unausweichlich erwartet; teils als Rechtfertigung Hiobs noch in diesem Leben durch eine Offenbarung Gottes.

In einem pract. Schlussabschnitt suchte ich den bleibenden *Gewinn* aus dieser Schriftauslegung für unser christliches Glaubensleben hervorzuheben, um dadurch nachzuweisen, in welch engem Zusammenhang Altes und Neues Testament zu einander stehen, so dass die Höhen des Glaubensbewusstseins der alttestamentl. Frommen im Neuen Testament einen bestätigenden Reflex finden nach 2. Cor. 3, 9 ff.

Vorliegende Arbeit war zunächst für den stadtbernischen Past.-Verein bestimmt. Nachdem sie in demselben freundliche Anerkennung gefunden, möchte der Verfhsser sie einem grössern Kreise von Amtsbrüdern, wie auch von Laien zur Kenntnisnahme vorlegen und wird für jede gegründete Kritik dankbar sein.

Ich teile die Arbeit in folgende 3 Abschnitte ein:

I. Die *Beschreibung* der trostlosen, verzweifelten Lage Hiobs als psychologische Grundlage von Hiobs Bekenntnis nach cp. 19, 6—24.

II. Sein grosses *Bekenntnis* selbst nach richtiger Darlegung des hebr. Textes,

III. Der *Gewinn* dieses Bekenntnisses für unsern Christenglauben.

I.

Nachdem Hiob v. 2—5 den Freunden, die sich eher als seine Ankläger und Gegner, denn als seine Tröster ausweisen, ihre bisherige ungerechte Behandlung mit scharfen Worten vorgehalten, wonach sie seine Seele zermalmen mit ihren lieblosen Reden und schon unter 10 Malen ihn beschimpft, dass sie sich schämen sollten, beschreibt er von v. 6 weg seine überaus trostlose und verzweifelte Lage nach verschiedenen Seiten hin in höchst plastischer Weise.

1. Da fühlt er sich vor allem *von Gott verlassen* und wie einen Feind behandelt: Gott beugt sein Recht gegen ihn und hat über ihn wie über ein Gewild das Netz geworfen, um ihn völlig zu Boden zu machen. Wenn Hiob über erlittenes Unrecht schreit und um Hülfe ruft, so findet er kein Gehör. Auf Besserung seiner Lebensstellung darf er nicht mehr hoffen, da er seinen Lebensweg vermauert sieht und Finsternis darüber gebreitet, so dass er nicht weiter gehen kann: die Krone seiner Ehren ist ihm vom Haupt gerissen und in den Kot geworfen. Gott betrachtet ihn in seinem Zorn wie einen Feind und lässt seine Unglücksmächte über ihn hereinbrechen, um ihn zu vernichten.

Wahrlich, wenn es so um Hiob steht, so ist er ein Überwundener und rettungslos verloren und es scheint undenkbar, dass er länger auf diesen Gott vertrauen kann, behufs seiner Rechtfertigung, der ihn so ungerecht behandelt; dagegen scheint es, dass seine Gegner Recht behalten mit ihren Beschuldigungen gegen ihn.

2. Aber vielleicht findet er *bei Menschen*, bei seinen Angehörigen, bei Verwandten oder Bekannten mehr Anerkennung und Unterstützung? Doch auch diese Hoffnung wird zu nichte, da sich alle lieblos von ihm wenden und ihm den Rücken kehren: da sind seine Brüder, die entfernen sich von ihm; seine Bekannten treten zurück, Verwandte lassen ihn im Stich, Gastfreunde vergessen seiner; seine Mägde achten ihn wie einen feindlichen Fremdling, sein Leibdiener mag gar nicht mehr auf ihn hören, noch Antwort geben, wenn er ihn ruft. Ja, was das ärgste ist, sein eigenes Weib und seine Kinder verachten ihn und fassen einen Eckel vor dem stinkenden Athem seines Mundes. Die Knaben auf der Gasse haben ihr Gespötte mit ihm. Alle Ver-

trauten, mit denen er bisher verkehrt, fliehen ihn und die er bisher geliebt, kehren sich wider ihn. Hätte Hiob seine Verlassenheit von Menschen in seinem Elende drastischer schildern können, als es in diesen ergreifenden Zügen geschehen ist? Also auch von dieser Seite ist nichts zu hoffen für ihn.

3. Aber vielleicht ist noch *Genesung* für ihn in Aussicht und diese wäre ein Zeichen, dass Gott doch noch für ihn sei und Zeugnis für seine Unschuld abgeben wolle? Aber auch diese Hoffnung ist abgeschnitten. Denn Hiob beschreibt sich als dem baldigen Tode unrettbar verfallen, sein Gebein klebt nur noch an der Haut wie bei einem abgezehrten Gerippe: alle seine Zähne sind ihm aus dem Munde gefallen: und im 26. Vers stehen noch die Worte, die sich ganz auf seinen kommenden Tod, wo er im Grabe liegen wird, beziehen: „und nach meiner Haut, sie haben sie zersetzt, dieses da." — Alles scheint für ihn verloren und keine Hoffnung auf Rechtfertigung mehr möglich zu sein.

II.

Das *grosse Bekenntnis* Hiobs von seiner gewissen Hoffnung.

1. Bevor wir an die Erklärung der Stelle gehen können, muss der Text festgestellt sein, wovon die verschiedenartigsten Übersetzungen vorhanden sind. Ich gebe nur die wichtigsten;

Die *Vulgata* übersetzt: scio enim, quod redemptor meus vivit et in novissimo die de terra surrecturus sum et rursum circumdabor pelle mea et in carne mea videbo Deum meum, quem visurus sum ego ipse et oculi mei conspecturi sunt et non alius; reposita est haec spes mea in sinu meo.

Nach ihr übersetzt *Luther*, nur noch freier: „Aber ich weiss, dass mein Erlöser lebt und Er wird mich hernach aus der Erde auferwecken und werde hernach mit dieser meiner Haut umgeben werden und werde in meinem Fleische Gott sehen: denselben werde ich *mir* sehen und meine Augen werden ihn schauen und *kein Fremder*. Meine Nieren sind verzehret in meinem Schosse."

Von den Neuern übersetzt *Stickel* im alten Stil: Nam ego quidem scio, patronum meum vivere et posthac (אַחֲרוֹן) super terram staturum; postquam autem meum decusserint, hoc (scil. futurum est). Et ex carne mea conspiciam Deum, quem ego videbo mihi, oculi mei spectant ac quidem non abalienatum. Pereunt renes mei in sinu meo."

Ewald: „Jedoch ich weiss, mein Erlöser lebt, Ein Nachmann (אַחֲרוֹן) auf dem Staube wird erstehen, Und nach der Haut

(אחרעוֹרי) die man zerschlagen — dieser (זֹאת נקפוּ) — Und frei von Körper werde ich schauen Gott, Er den ich schauen werde mir, Gesehen von *meinen* Augen, und nicht fremden — Es schwinden die Nieren im Busen mir!

Schlottmann: Ja ich weiss, dass mein Erlöser lebt, zuletzt (אַחֲרוֹן) wird über Staub er sich erheben, Und nachdem diese meine Haut zerschlagen ist, Werd' auch ohne mein Fleisch ich Gott schauen. Ja ich werd' ihn selber schauen, Meine Augen sehen Ihn, kein Fremder — Es verzehret sich mein Herz in meinem Busen.

Duhm, der den hebr. Text stark ememdiert, besonders in Vers 26, wo er יָקוּם aus Vers 25 hieher zieht, statt אַחַר עוֹרִי: אַחֵר עֵרִי ein Anderer als mein Zeuge: statt זְקָפוּ sie haben zerfetzt. זָקֵף einen Gebeugten aufrichtend; statt זֹאת: אֹתוֹ sein Zeichen.

„Und ich weiss, dass mein Bluträcher da ist Und ein Überlebender über dem Staube, Und aufstehen wird ein Anderer als mein Zeuge und aufrichten wird der sein Zeichen, Und ohne meinen Leib werde ich den Herrn sehen, welchen ich *mir* schauen werde, Und meine Augen sehen ihn und nicht ein Fremder. Es verschmachten meine Nieren in meinem Busen."

Am freiesten übersetzt der neueste Ausleger *Budde*: „Ich aber weiss, dass mein Löser lebt, Und als Letzter wird er auftreten auf dem Staube Und hinter meiner Haut, die so zerfetzt, Und aus meinem Fleische werd' ich schauen Gott, den ich mir günstig werde schauen, Und meine Augen sehen werden und nicht als Fremden — Mir schmachten die Nieren in meinem Leibe."

Soll ich mich unter dieser Blütenlese von Übersetzungen für *eine* entscheiden, so möchte es diejenige von Schlottmann sein, welche mir, ohne dem hebr. Text Gewalt anzutun, den Sinn am richtigsten wiederzugeben scheint. Nur würde ich das אַחֲרוֹן nicht adverbial mit „zuletzt" übersetzen, sondern substantivisch als Apposition zu גֹּאֲלִי mit „der Letzte", ähnlich Jes. 44, 6, wo sich Jehova רִאשׁוֹן und אֲנִי אַחֲרוֹן nennt, den Ersten und Letzten.

2. Die *Texterklärungen*, zu denen wir jetzt übgehen, gruppiren sich nach 3 Hauptrichtungen: die *latein. Kirche* seit Hieron., der Vulgata folgend, und mit ihr Luther, erblicken in der Stelle die ausdrückliche Hoffnung der leiblichen Auferstehung Hiobs, die ihm durch den גֹּאֲלִי (d. h. der Messias) zu teil werde, als Weissagung auf Christo und seine Auferstehung. Diese Auffassung

fand allgemein Eingang in die protestantische Kirche, macht sich geltend in Predigten und Gesangbuchliedern und behauptete sich bis in die neuere Zeit, wo noch *Stickel* auf diese Weise erklärt.

Die neuern Ausleger dagegen, indem sie die Beziehung auf die Auferstehung ausdrücklich aufgeben, scheiden sich wieder nach 2 Richtungen: Die *einen* erblicken in der Stelle die sichere Hoffnung auf ein geistiges Fortleben nach dem Tode ausgedrückt, wo Hiob mit verklärten Augen Gott schauen werde die sog. *post-mortem* Ausleger; die *andern* läugnen eine solche entschieden und beziehen die ganze Stelle bloss auf das diesseitige Leben, wo Gott in einer Theophanie sich seinem Knechte zu seiner Rechtfertigung offenbaren werde und zwar beiden Partien zugleich.

Fassen wir diese dreifache Erklärungsweise nach einander ins Auge nach ihrer Begründetheit oder Nichtbegründetheit.

Die sog. *Auferstehungsauslegung* scheitert a) vor allem an יָקוּם, statt dessen Vulgata und Luther אָקוּם lesen und zwar קוּם in der Bedeutung von „auferstehen", während es nach dem Zusammenhang das Auftreten vor Gericht als Zeuge bedeutet: dann an אַחֲרוֹן, das sie als Adverb der Zeit fassten: zuletzt, d. h. am letzten Tage, statt substantivisch: der Letzte nach Jes. 41, 4 und 44, 6 mit Beziehung auf den vorhergehenden גֹּאֵל. Sodann steht sie im Widerspruch mit אַחַר עוֹרִי nach meiner Haut, d. h. nachdem ich meine zerfetzte Haut abgelegt, nämlich ins Grab, עַל־עֲפָר, und מִבְּשָׂרִי ohne mein Fleisch, wo sich Hiob einen rein geistigen Zustand denkt, in den er nach seinem Tod versetzt werde. Diese Stelle übersetzt Luther nach der Vulgata ganz textwidrig: „mit meiner Haut umgeben" und „in meinem Fleische" nämlich werde ich Gott schauen, und Stickel: „ex carne mea conspicium Deum."

Der Letztere fügt zwar zur Begründung seiner Auslegung hinzu: weil Hiob den lebendigen Gott kennt, so leuchtet ihm daraus die gewisse Hoffnung seiner einstigen Wiederbelebung und Wiederbeleibung hervor, um von seinem Erlöser gerechtfertigt zu werden. Er hält diese Hoffnung als einen Trost für uns, dass er diesen Funken habe in ihm aufleuchten lassen, wo er den Glauben an einen letzten Tag, der die bisher verkannte Unschuld doch noch glänzend ans Licht bringen werde, laut aussprechen muss. Da scheint doch die Dogmatik die Exegese zu sehr zu beherrschen. Ähnli ches findet sich bei *Schlottmann*, der sonst in seiner Auslegung nichts von der Auferstehung

findet: er meint gleichwohl, eine unbefangene Schrifterklärung könne nach des Hieronymus Vorgang in dieser Stelle die Lehre von der Auferstehung annehmen, unter Voraussetzung von Jes. 26, 19 „aber deine Toten werden leben und mit dem Leichnam auferstehen."

b) Die *zweite Gruppe* von Auslegern, zu welchen besonders Ewald, Dillmann und Duhm gehören, gründet ihre Auffassung von der Hoffnung eines geistigen Lebens nach dem Tode, wo Hiob seine Rechtfertigung finden wird, auf folgende *Hauptpunkte:* Ein solcher ist vor allem der *Zusammenhang* mit dem bisherigen.

Im 19. cp. ist die Spitze und der Wendepunkt des zweiten Ganges dieses menschlichen Streites über das Leiden des Gerechten enthalten, der von cp. 15—21 sich erstreckt. Die menschlichen Gegensätze sind aufs schärfste gespannt und die göttliche Vermittlung erscheint fast unlösbar. Beide Parteien haben Gott herbeigewünscht, Hiob als seinen Rächer, die Freunde als seinen Züchtiger. Da er noch nicht erschienen, so werden die Angriffe der Freunde immer schonungsloser. Dazu wird seine Krankheit immer heftiger. Hiob hat nichts als Tod und Grab vor Augen und fühlt sich von Gott selbst für dieses Leben völlig verlassen. In rasenden Schmerzen und ringender Verzweiflung ruft Hiob sogar seine Freunde um Erbarmen an, obschon er von ihnen nichts zu erwarten hat. Seines Todes völlig gewiss, wünscht er bloss im Interesse seines guten Namens, dass seine Unschuld für die Nachwelt in Schrift und Erz bekannt gemacht werde.

Aber auch das genügt ihm nicht zu seiner Ehrenrettung; er bedarf eines Bluträchers, der nach seinem Tode, der ihm gewiss ist, für ihn eintrete, wenn er nicht als todeswürdiger Verbrecher da stehen soll für alle Zeiten. Wer ist nun für Hiob ein solcher Bluträcher, der diese Pflicht an ihm erfüllen kann und wird? Unter seinen nächsten Anverwandten und Freunden weiss er keinen, da sich ja alle von ihm zurückgezogen haben. Es kann nur Einer sein und das ist kein anderer als Gott selbst, dem er diese Rettung zutrauen kann. Diesen nennt er daher den Lebendigen, der da lebt, wenn Hiob dem Tode verfallen ist und den Letzten, der auftreten wird auf seinem Grabes *Staube*, nachdem alle andern ihn verlassen haben. Sonach muss die Hoffnung Hiobs *über dieses Leben* hinausgehen.

Der *Gegenstand* dieser Hoffnung als ferneres Argument ist aber kein geringerer als das Schauen Gottes selbst in einem leiblosen Zustand. Dieses Schauen Gottes ist im A. T. etwas seltenes, woran bloss Gerechte teilnehmen, denn sonst heisst es, wer Gott schaut, muss sterben um seiner Sünde willen. Bei

solchem Schauen verschwindet alles Irdische und Unvollkommene und reinste Seligkeit erfüllt das Herz. Darin gipfelt daher alle Sehnsucht der Frommen, wie das in den Psalmen so schön ausgedrückt ist, z. B. Ps. 4, 7: „Viele sagen: wie sollte uns dieser weisen, was gut ist? Aber, Herr erhebe über uns das Licht deines Antlitzes“ oder Ps. 17, 15: „Ich aber will schauen dein Antlitz in Gerechtigkeit, ich will satt werden, wenn ich erwache nach deinem Bilde.“ Auf dieses Schauen hofft Hiob um so fester, als Gott sich ihm trotz alles Ringens immer weniger zu offenbaren scheint. Jetzt bricht wie in einem Sturm die unendliche Sehnsucht hervor die ihn zu seinem Bluträcher treibt.

Die *Gewissheit* dieses Schauens Gottes ist angedeutet durch die eindrucksvolle Wiederholung: „den ich schauen werde mir“ und: „meine Augen sehen ihn, nicht ein Fremder“: — *dort* wird Gott als ein dem Hiob günstig gesinnter dargestellt, der ihm in diesem Schauenlassen das Zeichen seiner Rechtfertigung anbietet, nachdem er sich bisher so hart und scheinbar ungerecht gegen ihn bewiesen. *Hier* bedeutet der Ausdruck: „und nicht ein Fremder“, dass diese Gnade des Schauens Gottes dem Hiob ausschliesslich zu teil werde und noch keine allgemeine sei.

Die höchste Sehnsucht Hiobs nach diesem sel. Zustande nach dem Tode liegt in dem Schlusswort seines Bekenntnisses ausgesprochen: „es verschmachten meine Nieren in meinem Busen.“ Er kann kaum warten, bis es geschieht.

In dieser gewissen Hoffnung können seine Freunde ihn aber nicht erschüttern, wie die Schlussworte des Kapitels zeigen, wo er sich warnend an sie richtet: „wenn ihr auch bei euch sagen werdet: „was verfolgen wir ihn? die Ursache des Streites wird in ihm gefunden; so hütet euch vor dem Schwerte: denn Zorn wird über die Ruchlosen kommen, damit ihr wisset, dass ein Gericht ist.“ Dieses Gericht wird aber eintreten, wenn der גֹּאֵל als אַחֲרוֹן, d. h. „Letzter“ erscheint, um die Entscheidung zu bringen.

Zu bemerken ist noch, dass diese gewisse Hoffnung eines ewigen Lebens nach dem Tode bei Hiob nicht als eine Art Dogma unvermittelt auftritt als Lösung des Rätsels, sondern als die Frucht heissen inneren Kampfes allmählig in ihm zur Reife kommt. Die Entwicklung dieser Idee ist gut zu verfolgen: bis cp. 14 ist Hiob noch ganz befangen in der Volksvorstellung vom trostlosen Zustand im Scheol, in den alle abgeschiedenen Seelen eintreten. Z. B. cp. 10, 20 „will denn nicht ein Ende haben mein kurzes Leben und von mir lassen, dass ich ein wenig erquicket würde,

ehe dass ich hinginge und komme nicht wieder, nämlich in das Land, da es stockdick finster ist und da keine Ordnung ist, da es scheinet, wie das dunkle?“ — Da taucht in ihm nach cp. 14, 14 die Frage auf, als er bereits erschöpft, verkannt und verfolgt, keine andere Aussicht als der Scheol sich ihm eröffnete: ob es denn gar kein neues Leben nach dem Tode gebe? Es heisst: „meinest du, dass ein toter Mensch werde wieder leben? ich harre täglich, dieweil ich streite, bis dass meine Veränderung komme; dass du wollest mich rufen und ich dir antworten und wollest das Werk deiner Hände nicht ausschlagen.“ — Dieses war der erste Schritt zur Ergreifung der neuen Wahrheit: aber die Erbitterung seiner Gegner schreitet fort in immer heftigeren Angriffen auf seine Frömmigkeit und Vorwürfen seiner Schuld und Gott selbst bedrängt ihn aufs äusserste als über ihn erzürnt. Da blickt er zum ersten mal frei über die Zeit nach dem Tode zum unsterblichen Gott auf und fordert ungestüm die Anerkennung seiner Schuldlosigkeit nach dem Tode. Es geschieht dies cp. 16, 18—21, wo es heisst: „ach Erde, verdecke mein Blut nicht! und mein Geschrei müsse nicht Raum finden. Auch siehe da, mein Zeuge ist im Himmel und der mich kennet, ist in der Höhe. Meine Freunde sind meine Spötter, aber mein Auge tränet zu Gott. Wenn ein Mann könnte mit Gott rechten, wie ein Menschenkind mit seinem Freunde!“ Von da an ist es nur noch ein Schritt bis zur klaren Überzeugung seiner einstigen Rechtfertigung durch Gott selbst in einem höhern Leben; dieses geschieht aber cp. 19, 25—27.

Diese Hoffnung aber auf alle Frommen und alle Zeiten auszudehnen, ist erst Sache des neuen Testamentes, wo die Macht des Todes gebrochen ist.

Die beiden hier bei Hiob zusammenwirkenden *Faktoren* sind: einerseits das Bedürfnis der *sittlichen* Persönlichkeit, sich gegen Unterdrückung durch ein ungerechtes Gericht zu behaupten und anderseits das Bedürfnis, der *religiösen* Persönlichkeit, Gott zu schauen und seine Gnade zu gewinnen.

Was mich für diese zweite Auffassung besonders bestimmt hat, sind folgende Erwägungen: 1. dass dieselbe den Zusammenhang unserer Stelle mit den vorhergehenden Versen des Kapitels besser berücksichtigt, wo Hiob von Gott und Menschen verlassen dem gewissen Tod entgegensieht; 2. dass sie sich am genauesten an den hebr. Text hält; 3. dass die Entwicklung im Hoffnungsgedanken Hiobs anschaulich nachgewiesen ist.

c) Wir kommen noch zur dritten Gruppe der *Diesseitigkeit*-ausleger.

Da bildet *Delirzsch* gleichsam das Mittelglied zwischen der zweiten und dritten, indem er während des ganzen Verlaufes seiner Auslegung unserer Stelle der Meinung Ausdruck zu geben scheint, als ob er bei Hiob die Hoffnung auf ewiges Leben voraussetze. Auf einmal gegen den Schluss hin kommt er mit seiner Erklärung zum Vorschein, dass keine Hoffnung auf ein jenseitiges Leben anzunehmen sei, was ein psychologisches Zerrbild Hiob's gäbe, dafür sei eine Theophanie zu Gunsten des noch Lebenden als Lösung des sich immer mehr verwickelnden Knotens anzunehmen, aber nicht eine über Hiobs Grab sich enthüllende himmlische Scene, da das A. T. noch keinen mit sel. Menschenseelen bevölkerten Himmel kenne: das Schauen Eloahs könne gar wohl geschehen durch die Augen des wiederhergestellten Leibes. Der Gedanke sei, dass Gott ihn nicht könne sterben lassen, ohne dass er mit eigenen Augen den Gott, dessen strafrichterlichem Zorne er erlegen, als seinen Erlöser zu schauen bekomme. Als Idee des Drama betrachtet Delitzsch überhaupt nicht, dass es ein die Rätsel dieses irdischen Lebens ausgleichendes jenseitiges Leben gebe, sondern ein Leiden des Gerechten, das die Larve des göttlichen Zornes an sich tragend, doch sich hintenher als Schickung göttlicher Liebe ausweise.

Noch entschiedener vertritt den Standpunkt der Diesseitigen der neueste Kommentator *Budde*, der von vorneherein erklärt, dass jegliche Erwartung eines Eingreifens Gottes nach dem Tode Hiobs ausgeschlossen sei. Ein solches sei schon unmöglich durch den Ausspruch cp. 14, 14: „meinest du, ein toter Mensch werde wieder leben?“ Da habe Hiob jeden Gedanken an ein jenseiseitiges Leben abgelegt — und ferner durch cp. 16, 19: „auch siehe da, mein Zeuge ist im Himmel — mein Auge tränet zu Gott — ob du gleich einen Bürgen für mich wolltest setzen, wer will für mich geloben?“ Was Hiob hier von Gott erbeten, sei ihm jetzt zur Gewissheit geworden. Ein Erleben nach dem Tode sei daher etwas Widersinniges. — Wie oben angeführt, sind aber das gerade diese Stellen, wo nach Ewald und Dillmann in Hiob die Hoffnung des ewigen Lebens aufzukeimen beginnt. Wie sich doch oft die Ausleger widersprechen können!

An letztere Stelle knüpft Hiob in vs. 25 an, wo er erklärt, er kenne einen bessern Bürgen, der für ihn eintreten werde, um seine Schuldlosigkeit zu bezeugen, denn eine Lapidarschrift in Felsen gegraben; das ist Gott selbst, als der einzige, der ihm

geblieben und von dem er nicht lassen könne. Diesen werde er schauen und zwar vor seinem Tode und mit ihm seine Gegner, als Gegenpartei in seinem Rechtsstreite. Aber während Gott Hiobs Unschuld und Gerechtigkeit an den Tag bringt, werden sie Gottes strafendes Gericht erfahren. Hiob könne daher ruhig am Leben bleiben, wenn Gott auf Erden auftritt.

Budde weist zur weitern Begründung seiner Auffassung hin auf die zweite Hälfte des Buches, wo einerseits die Anschauung Hiobs vom freudlosen Zustande im Scheol die nämliche bleibe wie bisher und zwar nicht bloss für alle andern, sondern auch für ihn selbst, besonders cp. 30, 23 ff „ich weiss, du wirst mich dem Tode überantworten“ etc. — das wäre nicht möglich, wenn er sich in unserer Stelle zu solcher Glaubenshöhe emporgeschwungen, anderseits das Auftreten Gottes selbst beschrieben ist, cp. 38 ff.

Diese ganze Auffassung scheint mir an folgenden *Mängeln* zu leiden:

1. Sie berücksichtigt zu wenig den engen Zusammenhang unserer Stelle mit dem Vorhergehenden, wo der trostlose und verzweifelte Zustand Hiobs beschrieben wird nach allen Seiten: verlassen von Gott und Menschen, den gewissen Tod vor Augen ohne Hoffnung auf Genesung oder Wiederbelebung des Leibes; wie könnte er in solchem Zustand für dieses Leben ernstlich auf eine Entscheidung von Seite Gottes hoffen?

2. Sie berücksichtigt zu wenig in unserer Stelle die Ausdrücke, welche vom Tode Hiobs und von seiner Erhebung in ein höheres geistiges Leben ohne Leib reden. Dahin gehören עַל־עָפָר das ohne Zweifel „von des Grabes Staub“ und nicht bloss „auf der Erde“ bedeutet. Mit Recht weist Ewald für jene Bedeutung auf folgende Stellen: cp. 17, 16: „wenn allzumal im Grabe Ruhe“: cp. 20, 11: „sein Gebein strotzt von Jugendkraft, mit ihm sinkt sie in den Staub“; cp. 21, 26: „zusammen liegen sie im Staube und Gewürm bedecket sie!“ — Ferner die Ausdrücke יִקְפּוּ זֹאת אַחַר־עוֹרִי nach meiner Haut, welche sie zerfetzet haben — diese da. Das geht doch offenbar auf seinen Leichnam, der im Grabe ruht, wie ein umgehauener Baum am Boden liegt. — מִבְּשָׂרִי geht offenbar auf einen nachherigen Zustand, wo er *ohne Leib* sein wird. מִן ist privativ zu nehmen, wie 11, 15: „ohne Tadel“ und 21, 9: „ohne Furcht“ und kann daher schwerlich lokal zu fassen sein „aus meinem Fleische“, wie Budde übersetzt.

Über das Schauen Gottes geht diese Auffassung ziemlich leicht hinweg, obschon es doch die höchste Seligkeit des Frommen darstellt und für Hiob das unwiderlegliche Zeugnis für seine völlige Anerkennnung beim heiligen Gott, der bisher über ihn gezürnt, enthält. Das drückt noch insbesondere das אֲחַזֶּה־לִּי ich werde ihn *mir* sehen, d. h. als mir günstig gesinnt, so dass alsdann sein Zorn über ihn gedämpft sein wird.

Der Auslegung Buddes, dass Gott bei seiner Erscheinung auch den Gegnern sich offenbaren werde, steht entgegen וְלֹא־זָר „und kein Fremder" — sonach werden die andern bloss das Gericht Gottes an sich erfahren.

3. Den angeblichen *Widerspruch* dieser Ewigkeitshoffnung Hiobs mit seiner späteren Todeserwartung, die sich gleich bleibe wie früher und die sich besonders im 30. Kapitel ausspricht, suche ich mit Ewald und Dillmann in der Weise zu lösen, dass Hiob nun auf Grund seiner Hoffnung mit grösserer Ruhe dem Tode entgegensehen kann; denn dass er sterben werde, weiss er ja gewiss; jene Hoffnung aber kann ihn nicht verlassen.

Und wenn Budde auf das spätere Auftreten Gottes im ferneren Verlauf jenes Streitgesprächs hinweist als eine Bestätigung seiner Auffassung von einem Entscheide im Diesseits, so steht entgegen, dass mit keinem Worte von einer *sichtbaren* Erscheinung die Rede ist, sondern bloss von einem Sprechen Gottes aus einem Wetter, ähnlich wie einst vom Sinai herab bei der Gesetzgebung. Sonach kann auch von einem Schauen Gottes keine Rede sein. Was hätte auch ein solches aus einem zerfetzten todesmüden Leibe heraus für einen Sinn? Und wie matt verläuft das sonst so glaubensmächtige Bekenntnis des vielgeprüften Mannes ohne solch gewisse Hoffnung auf ein ewiges Leben bei Gott, müssen wir sagen! Nicht vergebens nennt ihn *Knobel* einen Riesen, der den Himmel stürmt, als mitten in seinem ungeheuern Schmerz seine Freunde mit beschränkten Begriffen und lieblosen Herzen das unschätzbare Bewusstsein schuldlosen Wandels ihm trüben wollen!

III.

Ich glaubte meiner gestellten Aufgabe nur unvollständig zu genügen, wenn ich nicht zum Schlusse die wichtige Frage ins Auge fasste, welchen *praktischen Gewinn* wir aus diesem so einzigartigen, die höchste Höhe alttestamentlichen Glaubensbewusst-

seins darstellende Stelle für unsern christlichen Glaubensstand ziehen können?

Von einem Gewinn kann aber nur gesprochen werden, nicht im Sinne einer Bereicherung unsers Glaubens; denn wir Christen haben mehr und grösseres, als Hiob ausspricht, sondern im Sinne einer Befestigung desselben. Letzterer hat seinen Glauben und seine Hoffnung errungen im heissen Kampf des Lebens mit seinen Gegnern, wie mit den immer härteren Schicksalen; was wir Christen als unsern Glauben bekennen, wird uns von Jugend auf angeboten im Evangelium und durch Erziehung und Unterricht eingeprägt. Aber da gilt es nun durch eigenes Ringen diesen aufgenommenen Glaubensgehalt befestigen und sich immer mehr zu eigen machen. Dazu verhilft uns aber das Hinschauen auf lebendige Glaubensbeispiele und ein solches haben wir an Hiob und und seinem grossen Bekenntnis. Wenn wir dieses vergleichen mit unserem christlichen Glauben, so können wir daraus erkennen, wie vieles und grosses wir dem Christentum in dieser Beziehung zu verdanken haben. Das sei unser bleibenden *Gewinn* aus dieser Betrachtung.

1. Gehen wir nun ins Einzelne ein, so können auch wir Christen bekennen: *wir haben* einen *Bluträcher,* oder nennen wir ihn Erlöser, und wir wissen, *dass er lebt.* Aber während Hiob selbst alles Elend kosten und bis an die Grenze des Todes gelangen und den Tod vor Augen haben musste, bis er bekennen konnte: „ich weiss, dass mein Erlöser lebt", kennen wir dagegen einen solchen, der um unsertwillen in die tiefsten Tiefen menschlichen Leids an Leib und Seele hinabgestiegen ist und sogar dem Tod sich hingeben, um für uns ein ewiggültiges Sühnopfer darzubringen, und dazu wissen wir, dass er durch seine Auferstehung in der Kraft seines Vaters den Tod überwunden, so dass jährlich am Osterfest die ganze Christenheit wie aus einem Munde ihm zujubeln kann: „Jesus lebt! mit ihm auch ich, Tod, wo sind nun deine Schrecken?

Vergleichen wir in Kürze die Leiden unsers Erlösers, wie sie in gegenwärtiger Passionszeit den Gemeinden vor Augen gestellt werden, mit denen Hiobs, wie sie im Anfang unsers Kapitels beschrieben sind, so ergeben sich merkwürdig ähnliche Züge: wie Hiob fühlt sich Jesus von Gott, den er doch seinen Vater nennt, wie verlassen dort in Gethsemane, wo sein Leid begonnen, und er mit dem Tode rang, wie nachher am Kreuz, wo es abgeschlossen ward und er den Angstschrei der Gottverlassenheit ausstossen musste. Sein Lebensweg ist wie vermauert und kein

anderer Weg als der zum Tode offen. Seine Ehre ist ihm vom Haupte gerissen, da er die Dornenkrone und das Kreuz tragen muss. Finsternis ist über seinen Weg gebreitet, da er während drei Stunden in Finsternis am Kreuze hing. Es ist, wie wenn die göttlichen Schicksalsmächte sich um ihn geschaart hätten, um ihn ins Verderben zu reissen, wenn Schritt für Schritt sich sein Verhängnis erfüllt.

Aber wie Hiob, so ist auch Jesus von *Menschen verlassen* und niemand tritt für ihn ein. Seine Jünger als seine nächsten Angehörigen fliehen vor dem Feinde, einer verrät ihn, ein anderer verläugnet ihn; nur einer hält unter dem Kreuze aus samt seiner Mutter. Die Obersten des Volkes haben sich gegen ihn verschworen und erklären ihn als Gotteslästerer des Todes schuldig. Sein Richter bricht das Recht und gibt ihn den Feinden preis. Sein Volk fordert seinen Kreuzestod und viele von denen, welche er einst mit seinen Gnadengütern gesegnet, fluchen sein heiliges Blut über sich und ihre Nachkommen herab.

Und wie Hiobs Leib nur mehr einem abgezehrten Gerippe gleicht, dessen Lebensfunke am Erlöschen ist, so geht Jesu Leib, zerstochen, mit Blut überströmt und durch das sechsstündige Hangen am Kreuz aus allen Fugen gerissen, der Erschöpfung entgegen. So ist es, als ob der Verfasser des Buches im Leiden Hiobs mit prophetischem Blicke das Leiden des grössten Dulders hätte darstellen wollen. Beides stellt der Apostel Jakobus neben einander, wenn er in seinem Briefe cp. 5, 11 schreibt: „Die Geduld Hiobs habt ihr gehört und das Ende des Herrn habt ihr gesehen."

2. Dieser Erlöser, von dem wir aus der Schrift wissen, dass er durch sein heiliges Leiden und Sterben vollendet worden, und durch seine siegreiche Auferstehung den Tod überwunden hat, tritt nun schon jetzt als unser *Sündenbürge* für die Seinigen vor Gott ein, um sie an den Früchten seines Sühnopfers teil nehmen zu lassen, das verkündigt der Apostel Paulus *Röm. 8, 34* mit freudiger Gewissheit: „wer will verdammen? Christus hier, der gestorben ist, ja vielmehr der auch auferweckt ist, welcher ist zur Rechten Gottes und vertritt uns."

Das geht nun über Hiob hinaus. Dieser kannte bloss einen Erlöser, der nach seinem Tode auf des Grabes Staub für ihn eintreten und ihn in ein höheres Leben des Schauens führen werde, weshalb er ihn אֹחֵרוֹן nennt; wir dagegen kennen Einen, der schon in diesem Leben uns bei Gott vertritt, wenn wir im Schmerz über unsere Sünden nach einem Versöhner rufen, dass wir an ihm

teil haben und durch ihn zu neuen Menschen umgeschafft werden können. Deshalb nennen wir ihn auch unsern *Hohepriester*.

3. Gehen wir über zu Hiobs unerschütterlicher *Glaubenszuversicht* vom *ewigen Leben* nach dem Tode. Sie ist, wie wir gesehen, ein Postulat seiner sittlichen Persönlichkeit, wonach der gerechte Gott den sich keiner Schuld bewussten im Tode nicht könne zu Grunde gehen lassen, sondern in einem höhern Leben wieder zu Ehren bringen müsse. Mit dieser Hoffnung, die in seiner Seele unter heissem Ringen aufgekeimt und allmählig zur Reife gekommen ist, hat er die bisherige Volksvorstellung vom Scheol durchbrochen. Im 14. cp. hatte er sie noch weitläufig beschrieben, indem er sagt: „ein Baum hat Hoffnung, wenn er schon abgehauen ist, dass er sich wieder verändere und seine Schösslinge hören nicht auf. Wo ist aber ein Mensch, wenn er tot und dahin ist? Wie ein Wasser ausläuft aus dem See und wie ein Strom versieget und vertrocknet, so ist ein Mensch, wenn er sich legt und wird nicht aufstehen und wird nicht aufwachen, so lange der Himmel bleibet, noch von seinem Schlafe erwecket werden."

Wenn wir sonach diese Hoffnung in dem Frommen des A. T. in heissem Feuer der Trübsal reifen sehen, so betrachten wir sie als ein *köstliches Gut*, das der gnädige Gott den angefochtenen auf ihn vertrauenden Seelen darreicht; und wenn uns Christen nun im Ev. Christi solche Hoffnung als *Verheissung* verkündigt wird, so mögen wir sie um so höher schätzen und um so kräftiger festhalten. Das wäre ein *Gewinn!* Solche Verheissung finden wir z. B. in der Seligpreisung in der Bergpredigt: „selig sind die reines Herzens sind, denn sie werden Gott schauen." — Dann Joh. 3, 36: „wer an den Sohn glaubt, der hat das ewige Leben" — und das Wort an die Martha bei der Auferweckung des Lazarus: „Wer an mich glaubt, wird leben, ob er gleich stürbe und wer da lebt und glaubt an mich, der wird nicht sterben."

Ein fernerer Gewinn wird darin bestehen, wenn wir den *Gegenstand der Hoffnung* bei Hiob vergleichen mit derjenigen des Evangeliums und erkennen, wie viel reicher letztere ist.

Zu diesem Gegenstand gehört vor allem der *Ort*, wo sich die dem Leib entrückte Seele Hiobs befinden wird. Sonst redet er von dem Scheol, als dem allgemeinen Versammlungsort der Abgeschiedenen. Dass er hier diesen nicht nennt, ist natürlich; aber weitere Auskunft über die Beschaffenheit des Ortes gibt er nicht. Diese finden wir dagegen im Evangelium, wenn der Apostel Paulus 2. Corr. 5, 8. 9 schreibt: „wir sind aber getrost und haben

viel mehr Lust ausser dem Leib zu wallen und daheim zu sein bei dem Herrn. Darum fleissigen wir uns auch, wir seien daheim oder wallen, dass wir ihm wohlgefallen."

Da redet er von einem himmlischen Daheim bei dem Herrn und wo dieses sei, zeigt der Heiland selbst in seinem grossen Worte Joh. 14, 2: „in meines Vaters Hause sind viele Wohnungen. Wenn es nicht so wäre, so wollte ich es euch sagen; denn ich gehe hin, euch eine Stätte zu bereiten." Da haben wir Christen am Platze des Scheol das himmlische Vaterhaus mit vielen Wohnungen, wo Platz ist für alle die ungezählten Gläubigen und wo jedem eine Stätte bereitet ist, wenn seine irdische Pilgerschaft geschlossen worden.

In Betreff des *Zustandes* der abgeschiedenen Seele sagt Hiob bloss: „ohne mein Fleisch." Im Evangelium dagegen sagt der Herr selbst Mt. 22, 30 in seiner Streitunterredung mit den Saduzäern: „In der Auferstehung werden sie weder freien noch sich freien lassen, sondern sie sind gleich wie die Engel Gottes im Himmel." Und noch bestimmter drückt sich sein *Apostel Johannis* in seinem 1. Briefe cp. 3 aus: „wir wissen aber, wann das Vollkommene ersheinen wird, dass wir ihm gleich sein werden." Also nicht bloss ohne Leib, sondern dem Herrn gleich in verklärter Gestalt und dazu ohne Sünde, dafür aber in vollkommener Heiligkeit und Gerechtigkeit, mit der Kraft zu vollkommenem Gehorsam gegen den Willen Gottes, wird die abgeschiedene Seele des Gläubigen nach dem Tode sein.

Und nun noch die Hauptsache: *Das Schauen Gottes* als Gegenstand der höchsten Sehnsucht des Frommen, sowohl des Alten als des Neuen Bundes. Wenn Hiob desselben so unerschütterlich gewiss war, so dürfen wir Christen es nicht minder sein, besonders wenn wir auch hier eine Bereicherung finden und zwar in doppelter Hinsicht. *Einerseits* verheisst der Herr seinen Jüngern im hohepr. Gebet (Joh. 17, 24), dass sie seine Herrlichkeit sehen, die der Vater ihm gegeben hat und dazu gehört die ganze Fülle von Weisheit und Erbarmung, von Allmacht und Liebe Gottes, die im Sohne Gottes als dem Ebenbild des Vaters strahlt. In diese Herrlichkeit können die Jünger Blicke tun! In seinem Lichte sehen wir das Licht. *Ferner* lässt Gott die Seligen in die hier unerforschten Ratschlüsse seiner erbarmenden Liebe wie seines strafenden Ernstes hineinschauen, womit er einzelne Menschen wie ganze Völker in dieser Welt geleitet. Dann geht das bekannte Wort Gellerts in Erfüllung: „Dann werd' ich das im Lichte erkennen, was mir auf Erden dunkel war." *Anderseits* soll dieses

Schauen nicht wie bei Hiob einem Einzelnen, sondern allen Jüngern, die der Vater ihm gegeben hat, zu teil werden. Da leuchtet der christliche Universalismus aufs schönste hervor im Gegensatz zum Subjektivismus eines Hiob. — Freuen wir uns auch dieses Gewinnes.

Hiob erwartete als Abschluss seines Rechtsstreites mit den Freunden das Auftreten des Bluträchers *als des Letzten* über seinem Grabe, um ihn zu einem höhern Leben einzuführen und zugleich über seine Gegner Gericht zu halten und sie zur Erkenntnis ihres Unrechts zu bringen. Das Evangelium kennt nun aber noch ein anderes Auftreten dieses Letzten, nämlich am Ende der Tage, um Gericht zu halten nicht bloss über einzelne Wenige, sondern über ein ganzes Menschengeschlecht, das vor seinem Richterstuhl versammelt sein wird. Dann wird seine Stimme in alle Gräber erschallen und die in den Gräbern Liegenden werden seine Stimme hören und werden hervorgehen, die einen zur Auferstehung des Lebens, die andern zur Auferstehung des Gerichts. Dann werden alle den Herrn sehen, auch die, welche ihn gestochen haben durch ihren Unglauben und Herzenshärtigkeit. Aber während seine Angehörigen sich Seiner freuen können, werden seine Feinde sich vor Ihm fürchten und zittern müssen als vor ihrem Richter. So wird dann in Erfüllung gehen, was Hiob am Schlusse des Kapitels seinen Gegnern warnend zugerufen: „wenn ihr sprechet, was verfolgen wir ihn und die Ursache des Streites ist bei ihm gefunden, so hütet euch vor dem Schwert, denn Zorn wird über die Ruchlosen kommen (nach Duhms Emendat.), damit ihr wisset, dass ein Gericht sei.“

So gewinnt die Rede Hiobs im Lichte des Evangeliums betrachtet einen hocherhabenen Abschluss. Halten wir auch diesen Gewinn für uns fest!

Das Programm

der Haager Gesellschaft zur Verteidigung der christlichen Religion

für das Jahr 1901 ist erschienen und unentgeltlich zu erhalten beim Sekretär *Dr. theol. H. P. Berlage*, Pfarrer in Amsterdam. Wir nehmen daraus für unsere Leser die folgenden Notizen:

Der Vorstand hatte zu beurteilen: vier Antworten auf die Frage über die Messianischen Erwartungen und zwölf über den Unsterblichkeitsglauben.

Sechs Abhandlungen waren deutsch verfasst und trugen die Motti: Jes. 55, 17: *πάντες ἡμεῖς κ. τ. λ.* Psalm 89, 16: Nur in ihm, dem Lebensgrunde u. s. w.; Wir sind von Gott u. s. w.; Studiere nur und raste nie. Leider konnte *keine* den Preis erlangen.

Als neue Fragen stellt die Gesellschaft:

1. Zu beantworten vor dem 15. Dezember 1902: Auf welche Gründe hin nimmt man an, dass wir in den Evangelien keine zuverlässige Beschreibung der Predigt und des Lebens Jesu haben? Welchen Einfluss soll diese Erkenntnis haben auf den Spraehgebrauch des Predigers und auf die Auseinandersetzung der neutestamentlichen Materiale für den Religionsunterricht?

II. Zu beantworten vor dem 15. Dezember 1903: Hat das Christentum, nach dem Zeugnisse seiner Geschichte, eine eigene Lebensrichtung? Wenn ja, welche ist diese und hat sie dauernden Wert?

Die Arbeiten müssen in holländischer. lateinischer, deutscher oder französischer Sprache, jedoch immer mit *lateinischer Schrift* und *deutlich* geschrieben, nicht unterzeichnet, aber versehen mit einem Motto (das gleichfalls ein beigefügtes versiegeltes Billet trägt, worin Name und Wohnort des Verfassers angegeben sind), vor den festgesetzten Daten, portofrei eintreffen bei dem Sekretär der Gesellschaft, Pfarrer *Dr. theolog. Berlage.*

Bücherschau

Fritz Barth, Lic. theol. Prof. d. Theol. in Bern, die Hauptprobleme des Lebens Jesu. Eine geschichtliche Untersuchung. 280 S. Gütersloh 1899.

Zum Recensenten ist derjenige kaum sehr geeignet. der in den meisten Punkten mit dem Autor übereinstimmt. In dieser Lage befindet sich dem vorliegenden Werke gegenüber der Unterzeichnete. Dennoch glaubt er mit seiner Empfehlung nicht zurückhalten zu sollen. Ich begrüsse dasselbe mit aufrichtiger Freude als die reife Frucht sehr tief gehender Studien eines positiv denkenden schweizerischen Theologen. Eine Reihe von Vorzügen zeichnen das Buch aus: es ist nicht voluminös und doch inhaltsreich, es ist lichtvoll geschrieben, ohne schweren Ballast und lässt doch im Hintergrunde die wohlversorgte theologische Rüstkammer erkennen. Es geht an den Schwierigkeiten nicht vorbei, sondern setzt sich mit ihnen ernstlich auseinander. Es ist eine historische Arbeit und behält doch die praktischen Bedürfnisse der Gegenwart fest im Auge. Nicht voraussetzungslos tritt der Verfasser an die Untersuchung heran, aber er macht von den Mitteln der historischen Kritik einen sehr ausgiebigen Gebrauch,

Sind wirklich die Hauptprobleme des Lebens Jesu herausgegriffen? Ich glaube, die Frage bejahen zu sollen. Die Titel bieten oft mehr, als man bei ihrer Nennung erwarten sollte. Nach einer Einleitung über die Quellen des Lebens Jesu folgen die sechs Abschnitte: Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes — Jesus und das alte Testament — Die Wunder im Leben Jesu — Die Weissagung Jesu von seiner Wiederkunft — Der Tod und die Auferstehung Jesu —

das Selbstbewusstsein Jesu. Diese Hauptprobleme sind genetisch aneinander gereiht. Wunderbare Geburt und Präexistenz kommen erst zu allerletzt an die Reihe, eine Anordnung, die in der Sache durchaus begründet ist.

Dass der Rezensent im einzelnen eine Menge von Ausstelluugen und Fragezeichen zu machen hat, ist bei einer derartigen Arbeit ganz selbstverständlich. Ich glaube nur meiner Pflicht zu genügen, wenn ich einzelne derselben namhaft mache. S. 183: Woher weiss der Verfasser, dass die zweite Speisung am *Südostufer* des Sees Genesareth stattfand? S. 137: Mir wäre die gut rationalistische Frage nie in den Sinn gekommen: wohin soll Jesus aus dem Kahne gehen nach der Bitte des Apostels Petrus? S. 138: Auf die Auslegung zu Mt. 17,27, dass Jesus eben an den Verkaufswert des Fisches gedacht habe, würde der Autor wohl schwerlich gekommen sein, wenn er hier die Naturgeschichte der Fische vom See Genesareth und die Marktverhältnisse zu Rate gezogen hätte. S. 178: Nicht Auslegung, sondern Hineindeutung finde ich in der Barth'schen Erkläruug des Jesuswortes von Wiederaufrichtung des Tempels. S. 197: Dass Jesus jede folgende gemeinsame Mahlzeit der Jünger zum Gedächtnismahl seines Todes geweiht habe, davon habe ich mich doch nicht überzeugen können. S. 200: So sehr die ausgiebige und fachkundige Benützung der Textkritik seitens des Verfassers Anerkennung verdient, so schliest er mir doch zu rasch, wenn er den Lukas ohne weiteres aus den Quellen über die Einsetzung des Abendmahles glaubt streichen zu dürfen; die Akten über die Wertung der sog. occidentalen Zeugen sind noch nicht geschlossen. S. 203: Dass das Geldinteresse der Leute von Jerusalem unter den Factoren aufzuführen sei, die den Tod Jesu mit Notwendigkeit zur Folge haben mussten, ist mir ein zu fremdartiger Gedanke, als dass ich mir ihn zu eigen machen könnte. S. 257: Barth meint, es gebe zu denken, dass die wunderbare Erzeugung Jesu erst in den beiden Ev. (Mt. und Lk.) vorkomme, welche wir zwischen 70 und 90 haben ansetzen müssen. Aber Joh. ist doch nicht früher? Und der einzige Markus hatte bei der Anlage seines Ev. gar keine Veranlassung, jene Tatsache zu erzählen. Ich komme zum entgegengesetzten Schluss: die Evangelisten, die allein davon berichten konnten, haben es auch wirklich getan. Das Bedenken findet wenigstens im Verhältnis der Ev. zu einander keinen Anhaltspunkt.

Diesen Ausstellungen, die sich natürlich leicht vermehren liessen, steht nun aber eine grosse Zahl von solchen Ausführungen gegenüber, denen der Rezensent mit grosser Freude und zum Teil mit uneingeschränktem Beifall gefolgt ist. Dahin rechne ich die schöne Ausführung über das Wunder S. 117 ff., die Erklärung der Dämonenaustreibungen, den Abschnitt über die Parusie, besonders S. 175 f., die Herleitung der Bezeichnung Menschensohn von Psl. 8, S. 232, die Betonung der ganz eigenartigen Stellung, die Jesus im Unterschied von allen andern Menschen auch bei den Synoptikern in Anspruch nimmt, z. B. S. 223, 237, 242. Und während ich Barth völlig zustimmen konnte in Wertung des Joh. als Quelle für das Leben Jesu und in richtiger Würdigung des Prologs, so muss ich des Ernstes, mit dem er dem natus ex virgine und dem Präexistenzgedanken gerecht zu werden versuchte, wenigstens mit aufrichtiger Anerkennung Erwähnung tun.

Möge das Gesagte genügen, um recht viele Leser dieser Zeitschrift zur

Lektion der vorliegenden erfreulichen Gabe des Berner Professors zu ermuntern, die darum nichts von ihrem Werte verliert, dass sie, was Umfang und Schaustellung des wissenschaftlichen Materials anbetrifft, in bescheidenem Gewande auftritt: ich fand in demselben ein Studentenbuch auch für Studenten der höchsten Semester. Arnold Ruegg.

Zwingli-Biographie und **Bibliographia Calviniana**, jene deutsch von *G. Finsler* in Basel (187 Seiten gr. 8°. Zürich, Orell Füssli 1897), diese lateinisch von *A. Erichson* in Strassburg (161 Seiten kl. 8°. Berlin, Schwetschke & Sohn 1900), bieten je den vollständigen Katalog aller gedruckten Schriften von und über Zw. resp. C. Erstere wurde von der Stiftung „Schnyder v. Wartensee" edirt, diese bildet einen erweiterten Abdruck aus der Braunschweiger C.-Ausgabe, Band 59. So ist der geringe Preis von je 4 Fr. erklärlich. Die C.-Ausgabe im Corpus Reformatorum ist abgeschlossen; nun soll eine ebenso vollständige und dem Stand der Forschung angemessene *Zwingli-Ausgabe* (ed. G. Finsler u. E. Egli) folgen. *Wir machen mit grosser Freude und Spannung darauf aufmerksam* und nennen es eine selbstverständliche Ehrenpflicht jedes jüngern schweizerischen und zumal zürcherischen Theologen, sich die Opera Zwingli zuzulegen.

Ueber den Wert der beiden Bibliographien braucht nichts hinzugefügt zu werden, sobald man sie als umfassend, gut angeordnet, zuverlässig und mit guten Registern versehen bezeichnet hat. Und dies darf man mit vollem Recht. A. W.

Reformation und Ketzerprozess, erweiterte Habilitationsvorlesung von Lic. *Dr. W. Köhler* in Giessen. Tübingen. Mohr 1901. (Nr. 22 der Sammlung gemeinverständlicher Vorträge etc.). 48 Seiten. gr. 8°. 1 Fr. 35 Rp.

Wie die Emanzipation von der mittelalterlichen Kirche, d. h. die Reformation, doch wieder zu Ketzerverurteilungen kommen konnte, wird heute mehr als je als Problem empfunden. Denn wir sind daran, die Verpflichtung auf ein Bekenntnis und die Verurteilung des sich Weigernden zur Amtsentsetzung als antiquirten Rest katholischer Anschauungen auch da zu zerstören, wo sie noch zu Recht bestehen. Die Wiedertäufer hatten konsequent — wie Luther u. a. wenigstens anfänglich — jede Gewaltanwendung perhorreszirt. Gegen sie richtete sich und um ihretwillen erwachte wieder die Anwendung von Gewalt, allerdings nicht mehr, indem der Staat der Kirche Henkersdienste leistete, sondern indem er aus eigenen politischen und sittlichen Rechtsinteressen die „Aufrührer" strafte. So wenigstens bei Luther u. s. w. Calvin freilich restituirt den mittelalterlichen Ketzerprozess. Zwingli steht Luther in dessen besten Ausführungen am nächsten: die Wiedertäufer-Hinrichtungen sind politische Massnahmen, die Taufbücher schliessen die Taufgesinnten aus der Kirche aus und wollen sie nicht innerhalb derselben zur Gleichförmigkeit zwingen oder vernichten. Das hebt ihn über alle andern Reformatoren empor.

Dies einige Gedanken aus dem ausserordentlich inhaltreichen und konsequent gedachten Schriftchen. Legatur! A. W.

Die Kunst an der Brennerstrasse v. *Berthold Riehl*. Leipzig, Breitkopf & Härtel, 1898. 244 S. kl. 8 mit 100 Abbildungen. Preis 13 Fr. 50 Rp.

Kein Buch für den Schnellzugreisenden, aber ganz nach dem Herzen des gemächlichen Fusswanderers, der einheitliche Bilder nicht bloss von Boden-

formationen und Hotelkomfort, sondern vor allem von dem Kunst- und damit Volkscharakter eines Gebietes zu gewinnen sucht. Unter dem kunstgeschichtlichen Leitmotiv der Einwirkung deutscher resp italienischer Art bietet Richl ausführliche, populäre und fein beobachtete Schilderungen dessen, was der Titel verspricht. Ein Reisehandbuch und Andenken allervornehmster Art und bequemster Brauchbarkeit. A. W.

Beiträge zur bayerischen Kirchengeschichte. Jährlich 6 Hefte zu 3 Bogen, herausgegeben von *D. Th. Kolde,* Prof. in Erlangen. Preis pro Jahr 4 Mark.

Wir haben s. Z. die Bilder aus der badischen Landeskirche angezeigt. Heute wiederholen wir den damaligen Ruf nach ähnlichen kurzen, allgemein verständlichen und interessirenden, billigen und wissenschaftlich zuverlässigen Publikationen aus der schweizerischen Kirchengeschichte. Als Abwechslung möchten sich Themata ausländischer und zeitgeschichtlicher Provenienz anschliessen. — Die bayerischen Beiträge entsprechen diesen Forderungen ungefähr; jedes Heft bietet mehrere Arbeiten; dazu kommt Bücherschau und Bibliographie, d. h. eine Zusammenstellung des anderswo zur bayerischen Kirchengeschichte Gebotenen, wie es das Zürcher Taschenbuch und der Anzeiger für schweiz. Geschichte für ihre Kreise bieten. A. W.

Heliand und Tatian, Berner-Dissertation von Ed. Lauterburg. 34 Seiten. Es werden die Abweichungen des Heliand von der tatianischen Evangelienharmonie zusammengestellt und nach ihrer mutmasslichen Begründung klassifizirt. A. W.

Des Gottesfreundes im Oberland (Bulmann Merswin) **Buch von den zwei Nonnen.** Nach der ältesten Strassburger Handschrift herausgeg. von *Prof. Dr. F. Lanchert.* Bonn, P. Haustein. XI. u. 94 gr. 8°. Preis 2 Mark. Text mit Parallelen. Einleitung und Register. A. W.

Georg Runze, Katechismus der Religionsphilosophie (Weber's Katechismen). Nr. 230. Leipzig 1901. 324 S. 4 Mark.

In einer Zeit, in der eine weitverbreitete theologische Richtung die Hauptaufgabe der Religionsphilosophie in dem Nachweise erblickt, dass die Philosophie der Religion nichts oder fast nichts zu sagen habe, da man der Philosophie so manchen Fusstritt versetzt und doch fortwährend auf ihren Begriffen reitet, ist *Runze's* Buch nicht nur ein wissenschaftlich betrachtet gutes Werk, sondern auch ein gutes Werk im Sinne des meritum. In äusserst klarer und lebendiger Darstellung bietet es eine erstaunliche Fülle von Stoff. Die Anordnung (Theogonie, Religionspsychologie, Religionsdialektik und religionsgeschichtlicher Exkurs) unterstützt die Aneignung des Gelesenen vortrefflich. Mehr Beachtung hätte die Religionsmetaphysik verdient, zumal *Runze* sich in ihrer Beurteilung ausdrücklich von *Ritschl* unterscheidet. Die Religion wird als Sammlung des Gemütes charakterisirt (215), und zwar genauer als Hingebung an das Höhere, Uebermenschliche, Ewige (229). Besonderes Lob verdienen die zahlreicheu und sorgfältigen Litteraturnachweise. Möge das treffliche Buch des Berliner Dozenten, welcher den schweizerischen Theologen so lebendige Sympathie entgegenbringt, gerade unter ihnen weite Verbreitung finden! O. Effister.

Die Berechtigung und Notwendigkeit der reformirten Lehre innerhalb der evangelischen Kirche. Von *Pfr. Friedr. Niessmann.* Dessau, P. Baumann. 8 S. gr. 8°. 20 Pfg.

Ein ganz prächtiges Schriftchen, so kurz als fein, so klar als wahr. Gegenüber den Allein-Herrschgelüsten eines „milden" oder schärfern Lutertums wird zuerst ausgeführt, dass der trennende Unterschied zwischen lutherischer und reformirter Lehre in der verschiedenen Betonung eines und desselben Grundprinzips wurzle. Dort wird gerechtfertigt „durch *Glauben*", hier „aus *Gnade*" hervorgehoben, ohne an dem ganzen Materialprinzip „gerechtfertigt durch Glauben aus Gnade" das weniger Betonte zu streichen. Das Formalprinzip hat durch allgemeine Preisgabe der Inspirationslehre seine ursprüngliche Bedeutung eingebüsst und in seiner Anwendung entsprechende Aenderung erfahren.

Als zweite These wird proponirt: die reformirte schärfere Betonung der Gnadenwirksamkeit Gottes, der Forderung zu lebensvoller Ausgestaltung des Gemeindelebens durch den einzelnen, zur sittlichen Charakterbildung etc. besitzt gegenüber Rom und den mechanischen resp. mate ialistischen Geistesströmungen unsrer Zeit volle Berechtigung und ist deshalb „zur Ergänzung der lutherischen Eigenart auch heute noch unentbehrlich."

Wie dies „Wort zum Frieden" durchgeführt und gegenüber Schleiermacher, Alexander Schweizer u. a. zur Geltung gebracht wird, möge der Leser selber verfolgen. Er wird sich dran freuen. Die Prädestinationslehre dürfte immerhin aus dem Spiel bleiben. Wer glaubt noch daran? Sie ist höchstens noch im vergessenen oder ungelesenen Dogmatiker zu finden, aber im Leben nicht mehr wirksam. A. W.

Der biblische Realismus, insbesondere die Idee der **himmlischen Leiblichkeit** als **Gegengift wider die materialistischen Irrtümer** der Zeit. Von *Pastor Bruno Hoffmann.* Dessau, Paul Baumann. 21 S. gr. 8°. 40 Pfg.

Ein lustig Büchlein, darinnen einer beweist. dass er in einem engen Winkel sitzt und durch einige Brillen in die Welt schaut; über diese Brillen haben sich dicke Spinnweben gelegt. Die eine heisst: Kirchenlehre oder Bekenntnisformeln vom wahren Gott und wahren Menschen in Christus; die andre heisst: materialistische faustdicke Auffassung der biblischen Erzählungen; die dritte besteht in blindem Zorn über die unkirchlichen und antireligiösen Strömungen unserer Tage; die vierte setzt sich zusammen aus der Gewohnheit, nach altbewährter Weise über die negative Wissenschaft zu trauern und an Stelle eigner Wissenschaft anekdotenhafte Gemeinplätze zu setzen, und aus dem Unvermögen, historische Entwicklung in allem statt blos in einem Teil des Weltganzen anzuerkennen. Aber die Augen hinter den Spinnweben und Brillen sind gute, scharfe, treue und aufrichtig besorgte Augen. Sie können nichts dafür, dass sie schief sehen.

Hoffmann macht für den Materialismus verantwortlich: den *einseitigen Spiritualismus* des Pietismus mit seiner vollständigen Nichtachtung der natürlichen Dinge, des Rationalismus mit seiner hohlen Unsterblichkeitslehre ohne Auferstehung des Leibes, der reformirten Kirche mit ihrem schroffen Gegensatz gegen alles äusserliche Wesen in der katholischen Kirche, der modernen Theologie mit ihrer verflüchtigenden Geistigkeit in der Person Christi, in der

Sakramentslehre u. s. w. — und nennt als Gegengift: Christus, der auch dem Leib nach vollkommener Gott war, durch welchen der irdische Leib mit in die göttliche Dreieinigkeit hineingezogen und bewiesen werden, dass auch unser menschlicher Leib mit zum göttlichen Ebenbild gehört, — und das Sonnenlicht als höchstes und wahrstes Abbild der Herrlichkeit Gottes, welches übrigens der feinste Stoff, am 1. Tag geschaffen und nach Schöpfung der Sonne um dieselbe herum gelegt worden ist (wörtlich!!), — Christus und das Sonnenlicht beweisen die Empfänglichkeit des Erdenleibes für die göttliche Herrlichkeit! Und daraus folgt, dass Natur und Geist nicht in schroffem Gegensatz stehen!

Calvins Prædestinationslehre. Von Lic. Dr. Max Scheibe, Privatdocent in Halle. Niemeyer, Halle. gr. 8°. 127 S. 3 M.

Das Problem der Schrift ist die Stellung der Prædestionationslehre zum gesamten theologischen System Calvins, ob jene nur wichtiges Anhängsel (Ritschl) oder Mittelpunkt (Al Schweizer) des letztern sei. Die quellenkritisch und allgemein historisch geführte Untersuchung betont u. a. den Einfluss des Mystikers Faber (nach Senecas), Das Resultat stellt sich in der Hauptsache auf Seite Schweizers, weil „die Idee der göttlichen Machtvollkommenheit und Alleinursächlichkeit ein wesentliches Moment der Religiosität Calvins bildet". Mit dem Geständnis der Unzulänglichkeit des menschlichen Erkennens gegenüber dem Problem vom Verhältnis des göttlichen Wirkens zur menschlichen Freiheit schliesst die sehr überraschende Studie. A. W

Die **Verwendung des Geistlichen** des Beurlaubtenstandes **im Lazarett.** Von Diakonus *A. Schreiber.* Dessau, P. Baumann. 16 S. gr. 8°. 30 Pfg.

Der Verfasser protestirt in sachlicher Weise gegen die zwangsweise Verwendung der nicht als Feldprediger bestimmten Pfarrer im Kranken-Pflege und -Transportdienst, nennt z. B. jeden geschulten Barbier dem durchaus nicht immer geeigneten Theologen überlegen und fordert Gleichstellung des Geistlichen mit jedem andern Christen, statt dass in katholischer Art der „Kleriker" in eine prekäre Sonderstellung herabgedrückt wird. Schreiber will von Windthorst's Antrag auf Dienstentlassung aller Theologen nichts wissen. A W.

W. Schlatter, Das Gebet zu Jesu. Ein Vortrag. Schaffh. bei P. Meili 1899, kl. 8°. Preis 30 Cts.

Der Verfasser steht auf dem Standpunkt: „Es ändert am Wert unseres Betens nichts, ob der Vater oder Jesus sein Ziel sei; denn beide sind *ein* Gott und hochgelobt in Ewigkeit und eine Teilung der Gebiete gibt es nicht zwischen dem Vater und Jesus." Wir stehen auf entgegengesetztem Standpunkt Selbst wenn es wahr wäre, was der Verfasser sagt, „den Christen war es vom ersten Tag an eigentümlich, dass sie Jesus als ihren Herrn und Gott verehrten," was nur in Bezug auf das Wort „Herr" richtig ist, was wäre damit gewonnen? M. E. ist es die sog. „apostolische" Kirche, welche in der Rekonstruktion der ersten Kirchenform und -lehre ihr Ideal und Ziel erblickt. Als Erben des Geistes der Reformatoren legen wir im Namen des christlichen Geistes selbst den Masstab auch an jene Zeit und nehmen durchaus nicht alles an, was mit noch so guten Gründen (mit bessern, als der Verfasser anzugeben weiss) sich als wirklich apostolisch nachweist. Mit Sätzen wie: „Glaubt man an Jesus, so glaubt man, dass er Gott sei," wissen wir nichts anzufangen, Sogar im 1.

Joh.-Brief 5. 1 und 5. heisst es nur: Wer da glaubt, dass Jesus sei der *Christus* (Vers 5: dass Jesus Gottes *Sohn* sei), der ist von Gott geboren. Wenn der Verfasser am Schluss meint, der Anrufung Jesu brauche sich niemand als einer niedern Form des Christentums zu schämen; denn „wir erweisen uns damit als Geistesverwandte der Urgemeinde, als echte, originale Christen, nun, so haben wir noch weniger Grund, solches zu tun, wir, die wir uns begnügen, Gott *allein*, aber in Jesu Namen anzubeten; denn wir erweisen uns damit als Geistesverwandte des Herrn selbst (vgl. Matth. 4 10; Joh. 15. 16; Luk. 18. 19) und damit als noch originalere Christen Sch.

Wilhelm von St. Thierry, ein Repräsentant mittelalterlicher Frömigkeit. Von Lic. *H. Kutter*. Giessen, J. Riecker. IV. u. 205. gr. 8°. Preis 4 Mk. 50 Pfg.

Die Mystik der Sehnsucht nach Gott findet in diesem streng wissenschaftlich gehaltenen Lebensbild eine anregende Darstellung und subjektiv abgeschlossene und durchsichtige Beurteilung. Dadurch verliert das Buch nichts, auch wenn wir den persönlichen Standpunkt seines Verfassers in dieser religiösen Frage nicht ohne Abzug teilen. Vielmehr gewinnt der Leser eine Fülle von Fragen, die er sich selber stellt und das ist besserer Gewinn als die blosse geschichtliche Kenntnis eines längst Verstorbenen.

Immerhin ist Wilhelm selbst schon eine Gestalt von Interesse. Sein Verhalten hat ihn zwar nicht ausserhalb die Kirche seines, des 12. Jahrhunderts gestellt; aber die Art seiner Frömmigkeit, seine Verehrung für Bernhard von Cairvaux und die anhaltenden Eindrücke, die er von diesem Mann empfing; sein impulsives Wesen, das sich wegen Abälards unversehens gegen Bernhard wandte, ihn zum Auftreten wider Abälard zwingend; seine Theologie, welche auf objektiver Darlegung zu Gunsten rein subjektiver Schilderung verzichtet — dies alles rückt den Abt von Thierry doch aus den Reihen der Vertreter offizieller Kirchlichkeit. Eine selbständige Position in bewegter Zeit — das zeigt uns die Studie des Pfarrers am Neumünster. A. W

Ein spanischer Ketzer des 4. Jahrhunderts als Polemiker gegen Ketzer. Von *Joh. Grape*, Prediger in Madrid. Dessau, Paul Baumann. 16 Seiten. gr. 8°. 30 Pfg.

Priscillian von Avila rangirt mit seinen Anhängern meist unter den Gnostikern und Manichäern. Diese Beurteilung als infamis Gnosticorum secta stammt aus der Kirche, welche ihn verdammt und als ersten wegen Heterodoxie dem Tod überliefert hat. Der Bischof zu Rom nahm seine Verantwortung nicht an, Amtsneid der spanischen Bischöfe und rabies theologorum hatten stark die Hand im Spiel.

Die wahre Gestalt des ursprünglichen Priscillianismus erhellt aus den Canones des unglücklichen Bischofs, welche längst gedruckt aber nicht gewürdigt worden. Sie entpuppten sich bei näherer Betrachtung als — die erste paulinische Theologie, in bewusster und scharfer These gegen die Specifica des Manichäismus! So stark war bereits das Empfinden für rein biblische Gedankenreihen gegenüber theosophischer und philosophischer Polemik zurückgetreten, dass solche Rechtfertigung auf echt urchristlichem Boden nichts mehr half! A. W.